

۱۸۹۲-۱۹۰۲



جامعہ

اُردو اکادمی جامعہ

کا

ماہوار رسالہ

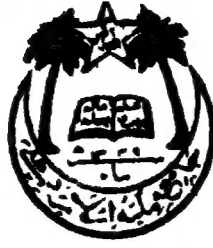
مجلسِ ادارت

ڈاکٹر سید عابد حسین
پروفیسر محمد مجیب

ناظم جیرچوی
رزا کریم حسین

ڈاکٹر عبد العظیم

۱۸۹۲-۱۸۹۳



مجلسِ اعلیٰ

جامعہ

اُردو اکادمی جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

کا

ماہوار رسالہ

مجلسِ اعلیٰ

ڈاکٹر عابد حسین
پروفیسر محمد مجیب

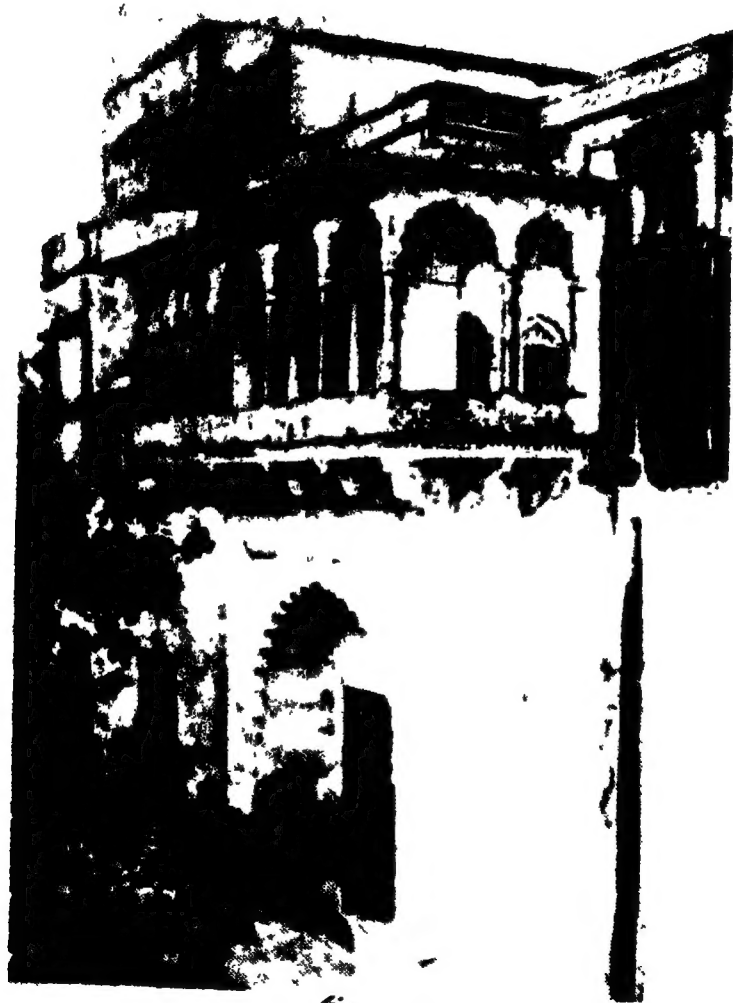
مولانا اسلم جیرچوی
ڈاکٹر ذاکر حسین

ڈاکٹر عبد العظیم

فی پرنٹنگ

مطبع جامعہ دہلی

قیمت سالانہ ص ۱۰



سلاں محل آگرہ
جائے ولادت مرزا غالب

ترتیب

۷	اداریہ	
۹	☆ غالب کا زمانہ اور اردو کلام	محمد مجیب
۲۹	میر، غالب اور اقبال	آفتاب احمد
	☆ ☆	
۹۶	غالب کی ایک کیاب تصنیف	فتحناز الدین احمد
	قرن سیزدہم میں ایران کا اہم نثری رجحان	
۱۱۲	اور غالب کی فارسی نثر	آزاد میڈت صفوی
۱۲۸	غالب کی فارسی شاعری اور ہائے سوسل	ظفر احمد صدیقی
	☆ ☆ ☆	
۱۴۳	دیوان غالب مرتبہ مالک رام	محمد انصار اللہ
	برہان قاطع سے متعلق غالب کے جہد کے	
۱۵۳	علمی و ادبی معرکے	ریحانہ خاتون
	☆ ☆ ☆ ☆	
۱۸۸	غالب کی شاعری	اعجاز احمد / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی
۱۹۵	غالب کی شعری ترجیحات	قاضی افضل حسین
۲۰۷	غالب کی تمت	انور منظم
۲۲۰	غالب کے کلام میں تطابق پر نغمی کی صورتیں	عتیق اللہ

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

۲۲۹

عبدالحق

غالب، پیش رو اقبال

۲۳۸

نسیم حنفی

غالب کی اردو نثر

۲۶۴

تجمل حسین خاں

غالب کی خطوط نگاری

اداسی

غالب کی تعبیرِ تفہیم کا سلسلہ باضابطہ طور پر یادگار غالب ۱۹ اشاعت ۱۹۸۵ء سے شروع ہوا تھا۔ یہ سلسلہ کچھ سو برس سے جاری ہے۔ غالب کا بہت بڑا امتیاز یہ ہے کہ ان کا شعر جتنی بار پڑھا جائے، سنی کی اتنی ہی گرہیں کھلتی جاتی ہیں۔ ان کا ہر تجربہ، تعبیرِ تفہیم کی ہر کوشش کے ساتھ ایک نئی سطح پر اپنے آپ کو منکشف کرتا ہے۔ اردو کے کسی شاعر کی نہ تو اتنی شرمیں کھیں گیں، نہ کسی کے بارے میں اس سیار کا تحقیقی کام سامنے آیا۔ جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے غالب سے ہماری دلچسپی بھی بڑھتی جاتی ہے۔ غالب فہمی کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے۔ چنانچہ ان کے بارے میں آئے دن نئی کتابیں بھی شائع ہوتی رہتی ہیں۔

معروف گجراتی ادیب ادا شکر جوشی نے ایک موقع پر کہا تھا کہ تلسی واس کے بعد اور ڈیگر سے پہلے، ہندوستان کی کسی زبان میں غالب کی جیسی قد و قامت کا کوئی ادیب پیدا نہیں ہوا۔ غالب کی حیثیت کسی بھی زمانی، مکانی، تہذیبی، فکری اور نظریاتی حد بندی کو قبول نہیں کرتی۔ انہیں ہم اپنے آخری بڑے کلاسیکی شاعر اور پہلے جدید شاعر کے طور پر بھی دیکھتے ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ غالب کی کلاسیکیت اور ان کی تجدید پسندی ہماری روایت کے بلند ترین درجات اور ہماری فکر کے جدید ترین میلانات سے یکساں مطابقت رکھتی ہے۔

رسالہ جامِ مسہ کا یہ شمارہ بھی گنبدِ معنی کے اسی طلسم کو سمجھنے کی ایک کوشش ہے اس میں بیشتر مضامین نئے ہیں۔ پروفیسرِ محیب کی تحریر 'غالب کے زمانے اور کلام کے بارے میں' اور ڈاکٹر

آفتاب احمد کا خطبہ ”میر غالب اور اقبال“ ہمارے لیے آج بھی بصیرت کا بہت سا ماں رکھتا ہے۔ حبیب صاحب نے غالب فہمی کا ایک نیا میا زعام کیا تھا۔ ڈاکٹر آفتاب احمد ہمارے زمانے کے ب سے بڑے غالب شناس ہیں۔ ان میں اول الذکر قریر پرائی جونے کے باوجود آج بھی ہمارے شعور پر دستک دیتی ہے۔ ڈاکٹر آفتاب احمد کا خطبہ اس شمارے کی وساطت سے ہندوستان میں پہلی بار سامنے آ رہا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ غالب کو نئے سرے سے بکنے بکھانے کی حادہ سرگرمیوں کے پیش نظر ہماری اس ادنیٰ کوشش کو بھی شائقین غالب میں قبولیت نصیب ہوگی۔ اس شمارے کی ترتیب اور تیاری میں ہمیں اپنے ادبی معاون ڈاکٹر قتل حسین خاں اور رتھائے کار جناب نذیر حسن نذیری اور جناب اشہد عالم سے جو مدد ملی اس کا اعتراف ضروری ہے۔

شمیم حنفی

غالب کا زمانہ اور اردو کلام

محمد مجیب

مرزا اسد اللہ خاں غالب، ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء کو پیدا ہوئے۔

ستمبر ۱۷۹۹ء میں ایک فرانسیسی پٹروں 'جو اپنی قسمت آزمانے ہندوستان آیا تھا دولت راؤ سندھیا کی "شاہی فوج" کا سپر سالار بنادیا گیا۔ اس حیثیت سے وہ ہندوستان کا گورنر بھی تھا۔ اس نے دہلی کا محاصرہ کر کے اسے فتح کر لیا اور اپنے ایک کمانڈر نے مارشاں کو شہر کا گورنر اور شاہ عالم کا محافظ مقرر کیا۔ اس کے بعد اس نے آگرہ پر قبضہ کیا۔ اب شمالی ہندوستان میں اس کے معتابے کا کوئی نہیں تھا اور اس کی حکومت ایک علاقے پر تھی جس کی سالانہ مال گزاری دس لاکھ پاؤنڈ سے زیادہ تھی۔ وہ علی گڑھ کے قریب ایک محل میں شاہانہ شان و شوکت سے رہتا تھا۔ یہیں سے وہ راجاؤں اور نوابوں کے نام احکامات جاری کرتا اور بغیر مداخلت کے قبیل سے تسلیم کیا اپنا حکم چلاتا تھا۔

۵ اکتوبر ۱۸۰۳ء کو جنرل لیک 'سندھیا کے ایک اور سردار بوری میں کو شکست دے کر فاتحانہ انداز سے دہلی میں داخل ہوا۔ بوری میں کچھ عرصے تک شہر پر قبضہ نہ چکا تھا اور اس نے اسے انگریزوں کے لیے خالی کرنے سے پہلے بہت اہتمام سے ڈٹا تھا۔ جنرل لیک شہنشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اسے بڑے بڑے خطاب دیے گئے اور شاہ عالم اور اس کے جانشین ایسٹ انڈیا کمپنی کے ولیفہ خواہ ہو گئے۔ اٹھارہویں صدی کا دوسرا حصہ وہ زمانہ تھا جب یورپ سے سپاہی اور تاجر ہندوستان میں

اپنی قسمت آزمانے آئے اور انھوں نے خوب ہنگامے کیے۔ اس کے مقابلے میں دسواں ایشیا سے موقع اور معاش کی تلاش میں آنے والوں کی تعداد کم تھی، مگر تھوڑے بہت آتے ہی رہے۔ انھیں میں سے ایک مرزا قوت خان بیگ، محمد شاہی دور کے آخر میں سر قندے آئے اور لاہور میں مبین الملک کے یہاں ملازم ہوئے۔ ان کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے۔ ان کے دو لڑکے تھے، مرزا غالب کے والد عبد اللہ بیگ اور نصر اللہ بیگ۔ عبد اللہ بیگ کو سپہ گری کے پیشے میں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی۔ پہلے وہ آصف الدولہ کی فوج میں ملازم ہوئے، پھر حیدر آباد میں اور پھر الور کے راجہ، مختار سنگھ کے یہاں۔ بیشتر وقت انھوں نے "خانہ واداد" کی حیثیت سے گزارا۔ ۱۸۰۲ء میں وہ ایک لڑائی میں کام آئے، جب غالب کی عمر پانچ سال کی تھی۔ ان کے سب سے قریبی حوزینہ لہارو کے نواب بھی ترکستان سے آئے ہوئے خاندان کے تھے اور ان کے جد اعلیٰ مرزا قوت خان بیگ بھی اسی زمانے میں ہندوستان آئے تھے۔

ایسے حالات، جب کہ نظام زندگی کے قائم رہنے کا اعتبار نہ ہو اور نراج اور تشدد کا دور دورہ ہو، جب معلوم ہوتا ہو کہ سب کچھ چند جاں بازوں کے ہاتھ میں ہے، ساج پر اپنا اثر ڈالنے ہیں اور مستقل مایوسی کی فضا پیدا کر دیتے ہیں۔ ویسے بھی حساس طبیعتیں خوشی سے زیادہ درد اور غم کی طرف مائل رہتی ہیں۔ غالب کی زندگی کا پس منظر منظر مغل سلطنت کا زوال، دیہاتی سرداروں کا ابھرنا اور اقتدار حاصل کرنے کے لیے ان کے مسلسل مقابلے ہیں، مگر انھیں کچھ خاص اہمیت نہیں دی جاسکتی۔ ہندوستان میں سیاسی زندگی کا دائرہ وسیع نہیں تھا، تنگ حلالی کی قدد کی جاتی تھی لیکن سیاسی وفاداری کو عام طور پر ایک اخلاقی اصول نہیں مانا جاتا تھا۔ رعایا کے خیر خواہ حاکم امن و اطمینان قائم رکھنے کی اپنے بس بھر کوشش کرتے تھے، مگر دیہاتی آبادی میں ایسے عناصر تھے جو موقع پاتے ہی رہزنی شروع کر دیتے۔ ہم اگر اندازہ کرنا چاہیں کہ شمالی ہندوستان کی مشترک شہری تہذیب اور اس ادب پر جو اس تہذیب کا ترجمان تھا کیا اثرات پڑے تو ہم دیکھیں گے کہ اس کی تشکیل میں برطانوی تسلط سے پہلے کی بد نظمی سے زیادہ دخل ان عاداتوں اور ان تصورات کو تھا جو صدیوں سے اس تہذیب کو ایک خاص شکل دے رہے تھے۔ اس مشترک شہری تہذیب کو شہری ہونے اور شہری رہنے کی ضد تھی۔ اس کے نزدیک شہر کی وہی حیثیت تھی جو صحرا میں خلستان

کا شہر کی شکل گویا تہذیب کو اس بربریت سے بچاتی تھی جو اسے چادوں وطن سے گھیرے ہوئے تھی۔ زندگی صرف شہر میں ملتی تھی اور مٹنا بڑا شہر اتنی ہی مکمل زندگی۔ یہ ہو سکتا تھا کہ جنت اور دہلی میں کوئی شہر سے باہر نکل جائے، قدرت سے قریب ہونے کے شوق میں شاید ہی کوئی ایسا کرنا اس لیے کر رہا ہو، بات تھی کہ قدرت کی مکمل شہر میں ہملا ہے اور شہر کے باہر قدرت کی کوئی جگہ بچانی شکل نظر نہیں آتی۔ شہر میں بنا ہو سکتے تھے اور پھولوں کے جوم، سرو کی قطاروں کے درمیان خرام، ناز کے لیے روشیں، پتیوں اور پتکڑیوں پر روئیل کی سی شبنم کی بوئیں، یہاں باد صبا چل سکتی تھی، بلبلیں گلابوں کو اپنے نغے سناسکتی تھیں، قنص کے گرفتار آزادی سے لطف اٹھا سکتے، ہر مندوں پر رشک کر سکتے تھے، آشیانوں پر بھیاں گر سکتی تھیں۔ بے شک شام کا تصور تشبیہوں اور استعاروں کی تلاش میں شہر سے باہر جانے پر مجبور تھا، جن کی مثال قافلے اور کارواں اور شہر میں طوفانوں سے دلیرانہ مقابلے، دشت، صحرا، سمندر اور ساحل تھے۔ لیکن استعاروں کی افراط بھی شہر ہی کے اندر تھی، غار، ساقی، شراب، زاہد، واعظ، کوچہ، یار، دربان، دیوار، سہارا لے کر بیٹھنے یا سر پھوڑنے کے لیے، وہ بام جس پر مشوق اتفاق سے یا جلوہ گر کی کے لہو سے نغمہ وار ہو سکتا تھا، وہ بازار جہاں عاشق رسوائی کی تلاش میں جا سکتا تھا یا جہاں دار پر چڑھنے کے منظر اسے دکھا سکتے تھے کہ مشوق کی سنگ دلی اسے کہاں تک پہنچا سکتی ہے۔ شہروں ہی میں مٹھلیں ہو سکتی تھیں جن کو شمعیں روشن کرتیں اور جہاں پروانے شعلے پر نڈا ہوتے، جہاں عاشق اور مشوق کی ملاقات ہوتی، ہم شاعروں پر اس کا الزام نہیں رکھ سکتے کہ انھوں نے شہر کو یہ اہمیت دے دی، شہر اور دیہات کی بے گانگی صدیوں سے چلی آرہی تھی، یہ گویا ہندوستان کے دو متضاد حصے تھے۔

ملک کی تقسیم اسی ایک بیج پر نہیں تھی۔ بادشاہ، اُمراء، سپہ سالار، اقتدار کی کش مکش میں مبتلا تھے، ایک جوئے کے کھیل میں جہاں ہر ایک ہمت، موقع اور اپنی مصلحت کے لحاظ سے بازی لگاتا، باقی آبادی کو بس اپنی سلامتی کی فکر تھی، ضمیر اور اخلاقی اصول بحث میں نہیں آتے تھے، بازی اڑنا اور جیتنا قسمت کی بات تھی۔ عام مفاد کا کوئی تصور تھا بھی تو وہ ذاتی اغراض کی گنگناک میں کھوجاتا اور اگر کوئی عام مفاد کو محسوس کرتا اور اسے بیان کرنا چاہتا تو اسے دینی اور فقہی اصطلاحوں کا سہارا لینا پڑتا، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ ایک مذہبی بحث کھڑی ہو جاتی۔ شاہ اسماعیل شہید

کی تصانیف میں جہاں کہیں سیاسی مسائل موضوع بحث ہیں وہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نیک نیت انسانی جس کی خواہش یہ تھی کہ حکومت کی بنیاد عدل پر ہو صرف اپنے فہم اور غصے کا اظہار کر سکتا تھا کوئی واضح اور مدلل بات کہنا ممکن ہی نہیں تھا۔ شاعر کو اختیار تھا کہ اہل دولت و ثروت کی نشان میں قہیدے لکھے یا توکل پر درویشوں کی کسی زندگی گزارے کسی مرقی پر بھر دے کہنے سے اعلیٰ معیار کی شاعری کرنے میں رکاوٹ نہیں پیدا ہوتی تھی مرقی کا احسان ماننا ایک رسمی بات تھی عشق اور وفاداری کا مستحق صرف مشرق تھا اور شاعر اپنی تعریف بھی جس انداز سے چاہتا کر سکتا تھا اگر وہ کسی حد تک بھی نام پیدا کرنا تو اس کا شمار منتخب لوگوں میں ہوتا تھا اور اس کی دنیا منتخب لوگوں کی دنیا ہوتی تھی۔

ایک اور تقسیم آزاد یعنی شریف مردوں عورتوں کی تھی۔ عام طور پر لوگوں کو اندیشہ تھا کہ دیکھنے سے گفتگو اور گفتگو سے بدن چھونے تک بات پہنچتی ہے اور بدی چھونے کا نتیجہ ہو سکتا تھا کہ دونوں فریق بے قابو ہو جائیں۔ اس اندیشے نے ایک رقم بین کہ آزاد نامحرم مردوں عورتوں کو سختی کے ساتھ ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ اسی وجہ سے آزاد عورتوں کے بارے میں لکھنا انھیں زبان اور ادب کی آنکھوں سے دیکھنے کے برابر اور اس لیے مناسب قرار دیا گیا۔ عشق سے مراد مرد و عورت کی وہ محبت نہیں تھی جس کا مقصد رفیق جات بننا ہو اور اس بنا پر شاعر یہ ظاہر نہیں کر سکتا تھا کہ اس کا مشوق مرد ہے یا عورت۔ مشوق کے چہرے اور ذکر کا ذکر کیا جاسکتا تھا اس کے علاوہ اس کے جسم کے بارے میں کچھ کہنا بہودگی میں شمار ہوتا تھا اگرچہ ایسے دور بھی گزرے ہیں جب بیانی میں عریانی وضع کے خلاف نہیں سمجھی جاتی تھی لیکن قاعدے کی پابندی کا مطلب یہ نہیں تھا کہ عورت کے وجود ہی کو نظر انداز کیا گیا۔ ان شاعروں کو چھوڑ کر جہاں ایرانی روایت کی پیروی میں مشوق کو مرد مانا گیا ہے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اردو کے شاعر کا "مشوق" عورت ہے۔ البتہ اس بات کا پتہ اس کے طور پر ملتا ہے، نازد انداز سے چلتا ہے، جسمانی تفصیلات سے نہیں اور پس منظر گھر نہیں ہے بلکہ طوائف کی بزم۔

مرتبہ دہلی سے ۱۸۲۹ء کی تصنیف ہے، معلوم ہوتا ہے کہ طوائفیں کس درجہ شہر کی تہذیبی اور سماجی زندگی پر حاوی تھیں۔ لکھنؤ اور دوسرے بڑے شہروں کی حالت دہلی ہوگی تو کہ دہلی

کی مثال انجیل شہید کے بارے میں ایک قصہ ہے کہ انھوں نے بہت سی عورتوں کی ٹوپیوں کو جو بہت آواز سے پیراستہ تھیں راتے پر سے گزرتے دیکھا۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ یہ طوائف ہیں اور کچھ متاثر طوائف کے یہاں کسی قریب میں شرکت کے لیے جا رہی ہیں۔ شاہ صاحب نے انھیں راہ راست پر ملنے کی ترغیب دلانے کے لیے اسے ایک بہت اچھا موقع سمجھا اور غیر کا بھیس بن کر اس مکان کے اندر پہنچ گئے، یہاں طوائفیں جمع ہو رہی تھیں۔ ان کی شخصیت میں بڑا وقار تھا اور اگرچہ انھیں اصلاح کا کام شروع کیے زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا، صاحب خانہ نے انھیں فوراً پہچان لیا۔ اس سوال کے جواب میں کہ وہ کیسے تشریف لائے ہیں شاہ صاحب نے قرآن کی ایک آیت پڑھی۔ اور ایک ملاحظہ کیا جس کو طوائفیں آبدیدہ ہو گئیں۔ ندامت کے آنسو بہانا طوائفوں کی تہذیب میں شامل تھا، اگرچہ نجات کی خاطر پیشہ ترک کر دینا قلیل تعریف مگر غلطانہ سمجھا جاتا۔ طوائفیں اپنے خاص قاصدوں اور رسوں کے مطابق زندگی بسر کرتی تھیں اور اگر ایک طرف ان کا پیشہ بہت گرا ہوا مانا جاتا تھا تو دوسری طرف بعض اعتبار سے اس نقصان کی کچھ تلافی بھی ہوجاتی تھی۔

وہ بزم جس کا اردو شاعری میں اتنا ذکر آتا ہے دوستوں کی محفل نہیں ہوتی تھی، لوگ کسی میزبان کی دعوت پر جمع نہیں ہوتے تھے، نہ تہذیبی مشاغل کے لیے عام اجتماع ہوتا تھا۔ ایسی محفلوں میں مشوق اور تائب اور غیر کا کیا کام ہوتا، مگر طوائف کی بزم میں یہ سب ممکن تھا۔ غالب نے یہ شعر کہے تو اس کی بزم ان کی نظر میں چوگی:

میں نے کہا کہ بزم ناز چاہیے غیر سے تھی
سحق کے ستم ظریف نے مجھ کو اٹھا دیا کیوں

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے دینا ہی
جس کو ہودین دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں

ہم جتنا ان صورتوں پر غور کریں جن میں کہ مشوق ایک عورت ہے اور دیکھیں کہ وہ عاشق کے ساتھ کیا برتاؤ کرتی ہے اتنا ہی واضح ہوجاتا ہے کہ اس شاعرانہ استعارے سے مراد کیا ہے اور اتنا صاف بزم کا نقشہ ہوجاتا ہے۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تمام شاعر جو مشوق کی

بزم کا ذکر کرنے ہیں طوائفوں کی بزم میں شریک ہوتے تھے، جیسے شراب اور عے خانے کا ذکر کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ شراب کی دکان پر بیٹھ کر ٹھہرے پڑھاتے تھے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ شہر میں ویلے لو اور خادماؤں اور مزدور پیشہ عورتوں کے علاوہ صرف طوائفیں ہی تھیں۔ تھیں، ناز و لود کا خانہ، تیغ اور شیریں گفتگو کرنے، لطف و ستم سے پیش آنے کا موقع انھیں کو تھا۔ انھیں بچ اور گانے کے علاوہ گفتگو کا فن سکھایا جاتا تھا اور طوائفوں کی بزم ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں مرد بہ عکلی اور آزادی کے ساتھ رنگین گفتگو، نعرے بازی اور حاضر جوابی میں اپنا کمال دکھا سکتے تھے۔ بڑی مسانداتی تقریروں میں طوائفوں کا ناچ گانا خوش حال گھرانوں کا دستور تھا اور جو لوگ 'بزم' میں شرکت کرنا پسند کرتے وہ ایسے متون پر گفتگو کے فن میں اپنا ہنر دکھا سکتے تھے۔ شریفیوں اور طوائفوں کے عجا ہونے کے سوتے عرس بھی فراہم کرتے تھے، جن میں سے اکثر میں طوائفوں کو شریک ہونے کی اجازت تھی۔ اب ہم خود ہی سوچ سکتے ہیں کہ مشرق کی تصویریں کس بنیادی عکس کو سامنے رکھ کر بنائی گئی ہوں گی اور ایسی عورت کون ہو سکتی تھی جس کا کوئی خاندان نہ ہو جس کے تعلقات اور ذمے داریاں نہ ہوں اور جو اس وجہ سے ایک دو فرض، ایک خالص جالیاتی تصور میں تبدیل کی جاسکے۔

انیسویں صدی کے نصف آخر کی ذہنی کیفیت اور اصلاح کی غلصہ کو ششوں نے اس حقیقت پر پردہ ڈال دیا ہے۔ دوسری طرف پارا سراج اور حیا زدہ لوگ اس پر مصر رہے ہیں کہ عے خانے اور شراب کی طرح مشرق بھی ایک علامت، ایک استعارہ ہے، جسے مجازی کنشوں سے کوئی نسبت نہیں۔ انھیں اپنی ضد پوری کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی، اس لیے کہ صوفیاء و شاعری کی روایات نے تمام کیفیتوں کو، اور خاص طور سے عاشق و معشوق کے رشتے کو ایک روحانی حقیقت کا عکس بنا ہے۔ لیکن اس وجہ سے ہلے زمانے کے نقاد کیوں سبکی حالات کو نظر انداز کریں اور کیوں شاعر کو اس الزام سے نہ بچائیں کہ اس کا مشق بالکل فرضی، اس کا عشق محض دھوکا اور احساسات خالص تھیں۔

اب کچھ اور سماجی حالات کو دیکھیے جن کا ادب پر عکس پڑا۔ شہروں میں شریفیوں کے لیے پیدل چلنا دستور نہ تھا، کسی قسم کی سواری پر آنا جانا لازمی تھا۔ گھوڑے گاڑی کا رواج انگریزوں کی وجہ سے ہوا، گھوڑے کی سواری لیے سفر پر کی جاتی، شہر کے اندر اس کا رواج نہ تھا۔ عام سواری کسی قسم

کی ہاں تھی۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ کوئی حیثیت والا آدمی ایک ٹاٹیل نہیں سمجھا تھا، رائے میں کھڑے ہو کر لوگوں کو اپنے کام سے آنے جانے نہیں دیکھ سکتا تھا، صحت کی خاطر بھی پیدل سیر نہیں کر سکتا تھا، عوام میں گھل مل نہیں سکتا تھا۔ عوام میں گھٹنے ملنے کا اور کوئی امکان نہیں تھا۔ شرعی قانون کے مطابق سب انسان برابر تھے اور اس قانون کو ماننے سے کسی نے انکار نہیں کیا۔ لیکن قانون نے اس کا حکم نہیں دیا تھا کہ لوگ اعلیٰ اور ادنیٰ، امیر اور غریب کے فرق کو نظر انداز کر کے سب سے برابر کی حیثیت والوں کی طرح ملیں اور ان تماموں پر جن کی وجہ سے مختلف طبقے الگ الگ رہتے تھے سختی سے عمل کیا جاتا تھا۔ ممکن ہے یہ قانون کی تقسیم کا اثر ہو، کیوں کہ ہندوستانی مسلمانوں کے طور طریق میں بعض باتیں ہیں جو اسلامی ملکوں میں نہیں ملتی ہیں۔ بہر حال سماجی تقسیم کے ان قاعدوں کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی وجہ سے شاعر عوام سے الگ اور شاعری عوام کے جذبات سے دور رہی۔ صرف نظیر اکبر آبادی نے شاعری کو اس قرینہ سے نکالا، اور ان کے کلام کا صحن اور اس کی رنگینی اس کی شہادت دیتی ہے کہ اگر دوش عری نے سماجی پابندیوں کا لحاظ کر کے اپنے آپ کو بہت سی واردات قلبی سے محروم رکھا۔ لیکن نظیر اکبر آبادی کے طریقے کو شاعروں اور نقادوں نے پسند نہیں کیا، اور ان کے ہمعصر لوگوں پر ان کے کلام کا اثر نہیں ہوا۔ اس طرح شاعر کے احساسات کا تعلق اس کی ذات سے ہی رہا، اس کی کیفیتیں سماج کی خوشی اور رنج سے الگ اور مختلف رہیں۔

سفر کا رواج بھی انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا ذریعہ ہے، لیکن یہ بھی سماج میں ربط پیدا کر سکا۔ سفر کو ناخوش تھا، لوگ شہر سے باہر نکلنے سے گھبراتے تھے۔ غالب کا ایک فارسی کا شعر ہے:

اگر بدل نہ خسلد ہر چہ در نظر گذرد
خوشا روانی عمرے کہ در سفر گذرد

لیکن دراصل وہ سفر کی رزمتوں سے بچنا چاہتے تھے۔ کلکتہ جاتے ہوئے انھیں جو لطف آیا وہ ملاقاتوں اور صحبتوں کا لطف تھا، یا پھر نئے شہر دیکھنے کا۔ بنارس اور کلکتہ دونوں کی انھوں نے مٹا رہی کی مشنریوں میں بہت تعریف کی ہے۔

قانون اور رسم و رواج دونوں ہر فرد کو سماج اور اس خاص جماعت کا جس کا وہ رکن ہوتا

احت اور پابند رکھتے تھے۔ شاید اسی سے رہائی حاصل کرنے کے لیے محاسن افراد دل و دماغ کی تنہائی میں اپنی زندگی الگ بناتے تھے۔ اس کے علاوہ اس دور میں الگ الگ ذہنی خانوں میں بند ہو کر سوچنے اور عمل کرنے کی ایک عجیب و غریب کیفیت تھی۔ شاعر کو ان سیاسی تبدیلیوں سے بچ کر شعر میں ذکر کیا گیا اس قدر کم واسطہ تھا کہ گویا شاعری اور سیاسی زندگی میں کوئی لازمی اور قدرتی تعلق نہیں۔ غالب نے اپنی ایک فارسی کی مثنوی میں وجودیوں اور شہودیوں کے اختلافات کا ذکر کیا ہے مگر اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ اس دور کی اصلاحی تحریکوں کا جن کی رہنمائی سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل جیسے بزرگ کر رہے تھے شاعری پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔ غالب نے جہاں کہیں زاہد اور واعظ کا ذکر کیا ہے اس سے مراد روایتی زاہد اور واعظ ہیں، ان کے اپنے زمانے کے لوگ نہیں ہیں۔ خود غزل کا طرز خانوں میں بند ہو کر سوچنے کی ایک نمایاں مثال ہے کہ غزل کے ہر شعر کا الگ موضوع ہوتا ہے اور اس کا پچھلے اور بعد کے شعروں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بے شک نزلوں میں بھی کبھی کبھی خیال کا تسلسل ملتا ہے اور قطعہ بند کی بھی مانعت نہیں تھی، لیکن مناسب یہ تھا کہ ہر شعر کا مضمون الگ الگ ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ غالب کے دور میں شاعر کے سیاست، سماج اور مذہب کے معاملات سے الگ رہنے کا اہل سبب یہ تھا کہ زندگی کا مختلف خانوں میں تقسیم ہونا عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا۔ شاعروں میں انفرادیت کو فروغ و حدت الوجود کے نظریے کی وجہ سے بھی ہوا۔ اس نظریے کے مطابق انسان اور اس کے خالق کے درمیان براہ راست تعلق ہو سکتا تھا، کسی وسیلے کی ضرورت نہیں تھی، اس طرح شاعر قصیدے اور عمل کے معاملات میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا تھا، اور سماج سے الگ ہو کر وہ اپنی انفرادیت کا جو تصور چاہتا قائم کر سکتا تھا، اپنی زندگی کا الگ نصب العین مقرر کر کے چاہتا تو کہہ سکتا تھا کہ عشق، عاشق اور مستحق کے سوا جو کچھ ہے بچ ہے۔

مرزا غالب نے لکھا ہے کہ انھیں شعر و شاعری کا شوق اسی زمانے سے ہوا جب سے کہ وہ "ہو لب" اور "فتوح و فوج" میں پڑ گئے، گویا یہ شوق ان کی شخصیت کے فروغ کی علامتوں میں سے ایک علامت تھی۔ ان کے ابتدائی کلام کے نمونے ہمارے سامنے ہوتے اور انھیں وقت تصنیف کے اعتبار سے ترتیب دیا جاسکتا تو ہم اندازہ کر سکتے کہ ان کی حلائی انھیں کن سمتوں میں کتنی دور تک لے گئی،

اور انھیں اپنی خاص صلاحیتوں اور اصل نعتی کا احساس کس طرح ہوا۔ بڑے انوکھ کی بات ہے کہ غالب نے اپنا سارا کلام 'ردی کو ندھی کچھ کر بھی پڑا نہیں دینے دیا' اور پہلے انتخاب میں جو کچھ انھوں نے شامل نہیں کیا وہ ہمیشہ کے لیے ضائع ہو گیا ہے۔ جو رہا سہا امکان غالب کی ادبی اور جمالیاتی نشوونما کا پتہ لگانے کا تھا وہ غزلوں کو ردین وار ترتیب دینے کے دستور نے نہ رکھا۔ اب کیا معلوم کہ یہ شعر ہندو سولہ یا بیس یا بیس کی عمر میں کہا گیا تھا:

عروج نا اُمیدی چشم زخم چوٹ کیا جانے
بہار بے خزاں از آہ بے تاثیر ہے پیدا

اور جب کہا گیا تھا تو غالب آہ بے تاثیر کی روحانی اور فلسفیانہ گہرائیوں سے واقف تھے یا محض الفاظ چوٹ کی ایک ترکیب ان کی کچھ میں آئی تھی۔

غالب کے اردو کے پہلے اور دوسرے دور کے کلام میں بعض خصوصیتیں مشترک ہیں جن میں سب نمایاں یہ ہے کہ وہ چند خطوط کی پہچان کر چھوڑ دیتے ہیں اور تصویر کو مکمل کرنا پڑھنے یا سننے والے پر چھوڑ دیتے ہیں۔ کبھی خطوط ایسے ہوتے ہیں جن سے ایک سے زیادہ تصویریں بن سکتی ہیں کبھی ایسے کہ جس طرح بھی جوڑے اور توڑے کوئی واضح تصویر بنتی ہی نہیں۔ دربار میں رسوخ پیدا ہونے کی وجہ سے غالب نے اپنی انفرادیت ترک نہیں کر دی، شن کی زلفوں میں عقل کے پیچ ڈالتے رہے لیکن سامعین کا لحاظ رکھنا بھی ضروری تھا، خاص طور پر بہادر شاہ کی بڑھی دومانیت کا۔ یہی سامعین کا لحاظ ہے جس نے غالب کو علودہ سے برتنے اور عام مذاق کے مطابق شعر کہنے پر آمادہ کیا، اسی نے انھیں ہر دلعزیز بنا دیا۔ ان کے ابتدائی دور کے اعلیٰ کلام میں وہ شان ہے جو پہاڑ کی چوٹی کی جگتی ہوئی برف میں ہوتی ہے، دوسرے دور میں یہ برف بگھلتی، پتھریں بن کر پتھر بنتی ہے، صرف چوٹی نہیں بلکہ پورا پہاڑ سامنے آجاتا ہے، جھلک نظر آتے ہیں، ہوائیں چلتی ہیں، پتھریں گت گتے ہوئے وادی میں اترتے ہیں۔ مگر باندی پھر باندی ہے۔ آبشار اور بہنوزار اس کے نیچے ہی ہوتے ہیں۔

یہ ایک متدرج بات تھی کہ غالب پر دوسرے شاعروں کا اثر ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، 'دُنیا کے کسی شاعر نے کسی دوسرے شاعر کی عظمت کا اس طرح اعتراف نہیں کیا ہے جیسے کہ غالب نے بیدل کا:

جوشِ دل ہے مجھ سے حسنِ فطرت بیدل نہ پوچھ

طرے سے سے خاندِ دریا ئے بے ساحل نہ پوچھ

بیدل کے طرز پر اُردو میں شعر کہنے کے ارادے نے غالب کو مشکل پسند بنادیا۔ کبھی اس مشکل پسندی کو خیال سے نسبت نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ایک عورت کے جھک کر سلام کرنے کی تصویر این الفاٹا میں کھینچے ہیں، گویا ایک خوبصورت عسل سے خطِ مٹی کی مشق کر رہے ہیں :

سدا کارِ تواضع تا غم گیسو رسائیدن

بسانِ شاد زینتِ ریزہ دستِ سلام اس کا

اس شروع کے دور میں غالب کا کلام لوگوں کو حیرت میں ڈال دیتا ہوگا۔ شعر میں کرمِ طعن آتا ہے، اس کے بجائے ان کے علم اور عقل کا امتحان ہوتا تھا۔ لیکن غالب کے کلام کو نظر انداز کرنا بھی ممکن نہ تھا، اس کا مطلب تو یہ ہوتا کہ اپنی عاجزی کا اقرار کیا جائے، کہا جائے کہ غالب کی زبان میں فارسی زیادہ ہے، اتنی فارسی ہم نہیں سمجھتے۔ غالب عام فہم نہیں ہیں، اور ہماری کچھ بس اتنی ہے جتنی کو عام طور پر لوگوں میں ہوتی ہے، غالب نکتہ شناسی کا مطالبہ کرتے ہیں، ہماری رسائی صرف ان احساسات تک ہے جو معمولی علم اور تجربہ پیدا کرتا ہے۔ ہم انھیں کیفیتوں کو جانتے ہیں جو سب کے دلوں پر گزرتی ہیں، غالب کی معنی آفرینی ہمیں معنی آفرینی معلوم ہوتی ہے اور مسے حل کرنے کی ہم میں قابلیت نہیں۔ اس طرح لوگ سننے اور سمجھنے کی کوشش کرنے پر مجبور ہو جاتے ہوں گے۔ غالب نے فارسی اور اُردو کو ایک نئے ڈھنگ سے ملا کر اپنی الگ اور انوکھی زبان بنائی تھی جس میں ایجاز کی حیرت انگیز گنجائش تھی اور جو شعر کے میدان کو معنی آفرینی کے لیے وسیع سے وسیع تر کر دیتی تھی۔

یہ معنی آفرینی یہ دل و دماغ میں نئی کیفیتیں، نئے ہنگامے پیدا کرنے والی طاقت کیا تھی؟ پہلے دور کا شعر مثال کے طور پر بیچئے :

کلفتِ ربطِ ابنِ دآنِ غفلتِ دعا کھ

شوقِ کرے جو سرگراں، عملِ خوابِ پاکھ

کہا جاتا ہے کہ انسان کو دنیا اور عاقبت کے درمیان ربط اور ہم آہنگی پیدا کرنا اور قائم رکھنا چاہیے۔ لیکن غالب کے نزدیک اس کی کوشش کرنا انسانی زندگی کے مدعا اور مقصد سے غافل ہو جانا

کے برابر ہے۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ انسان شوق کو رہنا بنائے، 'بوشِ عشق'، 'عشقِ پرستی'، 'خیل' کی جولانی کو اس حیات سمجھے، اگر کبھی ممکن معلوم ہو تو یہ نہ خیال کرے کہ اس کا سبب مسلسل سرگردانی ہے کہ جو چلتا رہے اس کا پیر نہیں سوتا، البتہ جو چلتے چلتے رک جائے، جٹھ جائے، اس کا پیر سوجھ جائے سرگردانی شوق کی وجہ سے نہیں، استسنانے کے خیال سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ خیال دل سے نکل جائے نہ سرگردانی نہ ہو اگر سے گی۔

بعض لوگ کہیں گے کہ یہاں غالب نے دین کے ایک بنیادی اصول سے انکار کیا ہے۔ اخلاقی بے لگائی کی دعوت دی ہے، بعض خطابہ کریں گے کہ شوق کی اور اس بے منزل سفر کی وضاحت کی جائے جو شوق کا توجہ ہوتا ہے، بعض اس شعر کو شعرِ مذہب نہیں گے۔ تیزنِ قسم کے تاثرات کا سبب کچھ میں آسکتا ہے جو لوگ دین کو انسان سے اور انسان کو دین سے الگ کر کے منطق کا حق ادا کرنا چاہتے ہیں، جن لوگوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی میں اخلاقی نظم اور ضبط ہونا چاہیے وہ بھول جاتے ہیں کہ یہ نظم اور ضبط مقصد نہیں ہے، ذریعہ ہے آگے کی منزلوں تک پہنچنے کا، جو لوگ تصورات کی وضاحت چاہتے ہیں انھیں تصورات سے زیادہ وضاحت سے مطلب ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو اس شعر میں شہرت نظر نہیں آتی وہ شعر سے لطف اندوز ہونا چاہتے ہیں، اپنے جذبات کے لیے ایک محرک چاہتے ہیں، طبیعت کو ہکا کرنا، غم روزگار کو غمِ عشق کے سہارے سے بھٹانا چاہتے ہیں، انھوں نے زندگی کو جیسی کو وہ ہے تسلیم کر لیا ہے، امکانات پر غور نہیں کرتے، آدمی جس حرکت انسان بن گیا ہے اسے کافی سمجھتے ہیں، اس کے آگے انھیں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ غالب نے آزاد انسانیت کی تلاش میں کیسا کچھ محسوس اور معلوم کیا یہ وہ ہیں نہیں بتاتے، شاعر کا منصب رہنمائی کرنا نہیں ہے بلکہ عالم امکانات کی سیر کا ایسا شوق پیدا کرنا کہ آدمی خود بے چین ہو کر نکل کھڑا ہو۔

اسی ابتدائی دور کی ایک منزل ہے جس کے چار شعر کیفیتوں کا ایک سلسلہ پیش کرتے ہیں :

مژہ پہلوے چشم، اے جلوہ ادراک باقی ہے
ہوادہ شعلہ، رخ اور خوشی عاشاک باقی ہے
گداز سخی بیشِ شست و شوئے نقشِ خود کا می
سرِ پاشِ بنم آئیں، یک نگاہ پاک باقی ہے

جن زار مت ہو گیا صفت خسراں لیکن
بہا زیم رنگ و آہ مست ناک باقی ہے
ذہریت چشم ساقی کی نہ صحت دور ساغر کی
مری محفل میں غائب گردش افلاک باقی ہے

نظارہ ان اشعار میں یا س و حراں کی کیفیتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایسا بیان اور شاعر نے شاید زیادہ صاف اور سلیجی ہوئی زبان میں کیا جو کالیکن انھیں متفرق اشعار کے بہاٹ قطعہ بند سمجھتے تو ان میں ایک مکمل کیفیت کا نقشہ ملتا ہے۔ شاعر کو حسن کامل کا دیدار نصیب ہوا ہے۔ سبلی سی گزی ہے، آنکھیں اندھی ہو گئی ہیں، نظر مل گئی ہے، بس کچھ چلیں سلگتی رہ گئی ہیں، اور جب مشعل نہیں رہا تو ان عاشق کا سلگتے رہنا محض شوخی ہے۔ مگر آنکھ دیکھنے کے لیے بنی تھی وہ اپنا منصب کیسے چھوڑ دے، وہ دیکھنے کی کوشش میں آنسو بہاتی رہتی ہے، اور آخر میں دھستے دھستے ایک نگلہ پیدا کر لیتی ہے جس میں شبنم کی سی چمک ہے۔ اسی بات کو دوسری طرف سے تو گویا جن کی شادابی خزاں پر شمار ہو چکی ہے اس کا شمار جو جاننا ضروری تھا کہ خزاں تو لازمی طور پر آتی ہی ہے اور اب تنہا بھی کیا کر سکتی ہے سو اس کے کہ ایک بہار پیدا کرے جس کے بگ بھیکے ہوں گے اور ویسے ہی بیدم جیسے حسرت ناک آہیں۔ یا ایک اور مثال بھیجے تو کہا جاسکتا ہے کہ ساقی کو حیرت بھری نگاہوں سے دیکھنے اور ایسی محبتوں میں بیٹھنے کا زمانہ کیا جہاں ساغر کا دور چلتا ہو۔ اب جو کچھ ہے آسان کی گردش ہے، بے معنی، بے سود۔ غالب کو سمجھنے کے لیے اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ شاعری ان کے لیے اثبات خودی کا ذریعہ تھی اور ان کی خودی کا بھی ایک خاص رنگ تھا۔ ان کا دل اپنی جولان گاہ کے لیے وہ صحت وہ شدت، نشاط کی وہ کیفیت چاہتا تھا جس کی مثال گرد بار یعنی گولہ ہے، ایسی ہی کیفیت سے ان

نے یہ صحت اشعار کا انتخاب انگریزی میں ترجمہ کرنے کے لیے کیا تھا، اس وجہ سے کہ ان کی زبان میں کشش تھی، ان میں وہ منظر معلوم ہوتا تھا جو ترجمے کو کسی قدر آسان کر دیتا ہے اور امید تھی کہ یہ سمجھ میں بھی آجائیں گے۔ یہ امید میری اپنی کوشش سے نہیں بلکہ جناب روش صدیقی صاحب کی رہنمائی سے پوری ہوئی۔ آخر میں معلوم ہوا کہ یہ اشعار ترجمے کے لیے نہایت موزوں ہیں۔

کلی طبیعت کو متحدہ کشتی کی لذت نصیب ہو سکتی تھی :

پہلی گشتہائے دل بزمِ نشاط گرد بار

لذتِ عشق کشتیِ متحدہ مشکل نہ پوچھ

بے شک اثباتِ خودی کی یہی ایک صورت نہیں تھی، لیکن غالب کے کلام میں اس کا عکس کسی نہ کسی اعتبار سے تقریباً تمام دوسری کیفیتوں میں نظر آتا ہے، خاص طور سے ان کی بے چینی، بیزاری، دردِ مایوسی میں جو انھیں خود وجود سے انکار پر آمادہ کرتی ہے، بس نیے کے وجود کی یا بندیاں انھیں انسانیت کے لیے قید خانہ معلوم ہوتی ہیں، اسی انسانیت کے لیے جس کے سراغ میں وہ شہِ محشر بن گئے ہیں، کہتے ہیں:

سراغِ آورہ، عشقِ دو عالم شہِ محشر میں

پرافشاں ہے غبارِ آں سوئے محوئے عدمِ یز

پھر اس خیال سے کہ شاید لوگ اس کو ایک بہت بڑا دعویٰ سمجھیں کہ ان کے لیے انکا ہی کا مطلب ذہنی کا یہی پلہ یوں پر چلنا ہے، وہ اپنی بے کسی کا بھی اقرار کر لیتے ہیں:

نہ ہو دشتِ کشِ ورسِ سرابِ سطر، انکا ہی

غیبِ براہِ ہوں، بے مدعا ہے چچِ ختمِ میرا

مگر اس کا انھیں انتہائی غم بھی ہے،

ملی نہ دوستِ جولانِ یک جنوں ہم کو

عدم کو لے گئے دل میں غبارِ صحرَا کا

دشتِ صحرا، برق، زنجیریں، زخم، سب علامتیں ہیں اس جنگ کی جو مادی حقیقت اور انسانیت کے

درمیان مسلسل جاری رہتی ہے، جس میں انسانیت برابر شکست کھاتی مگر نئے غم سے ساتھ پھر میدان

میں آتی رہتی ہے۔ شاید یہ سب نہ ہوتا اگر آگہی نہ ہوتی، دل نہ ہوتا:

شکوہ و شکر کو مقرر، بیم و امید کا کچھ

خاندانِ آگہی خراب، دل نہ کچھ بلا کچھ

حدِ اجنبش مائل درویشِ افوں انکا ہی ننگِ حیرت سوارِ خواب بے تعبیر رہتا ہے

مصیبت میں آدمی خدا کی رحمت میں پناہ لیتا ہے۔ رحمت میں صرف پناہ نہیں
 ملتی، دل و دماغ کو کٹ دگی نصیب ہوتی ہے۔ غالب نے کبھی کبھی سیدھے سادے مسلمان کی طرح
 بات کہی ہے :

جان دہی ہوئی اُسی کی تھی
 حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

یاد وحدت الوجود کا فلسفہ بیان کیا ہے :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
 ڈوبیا کچھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

مقصود مازدیر و حرم جز مصیب نیت
 ہر جا کہیم بعد ہوا آستانِ ورد
 مگر یہ بڑھا پے کا زمانہ تھا۔ ابتدائی دور میں غالب کے لیے سیدھے سادے مسلمان کا عقیدہ "مومنیت" تھا، ایک بندگی جو انسان کے لیے راستہ نہیں ہی سستی تھی :

کس بات پر مفرد ہے، اے عزتمند

سامانِ دُعا و خشت و تاثیر و دعا پیر

خدا ایک صحیح معنوں میں رسائی اسی کی ہو سکتی ہے جو اپنی انسانیت کو بے تکلف کر دے، شکایت کرے،
 عمنہا ہوں کا معترف ہو، بندگی میں دوستی کا لطف پیدا کرے، موقع ملے تو طنز سے بھی پرہیز نہ کرے۔
 بندگی میں بے تکلفی کی شائیں دیکھیے :

ہر رنگ میں جلا اندھنہ انتظار

پر روانہ تجسلی شمعِ ہلور تھا

خورشیدِ آفتاب ہوا در ز میں اند

سرتاقدم گزارشِ ذوقِ بحد تھا

دستِ رحمتِ حق دیکھ کر بخن جائے
مجھ سا کافر کہ جو غمزدنِ سامی نہ ہوا

اسد سواٹے سر پہنری سے ہے تسلیم رنگین تر
کو کشتِ خوفِ اس کا ابر بے پروا خرام اس کا
اس انتخاب کے شروع میں ایک غزل ہے جس میں خدا اور بندہ آزاد کا تعلق ایسے انداز میں پیش کیا گیا ہے
جس کا جواب کچھ کسی اور زبان میں نہیں ملتا ہے مگر یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ غائب کا دل جذبہ دینی کی کیفیتوں
سے نا آشنا تھا۔ وہ یہ بھی نہ کہہ سکتے تھے :

پئے نذرِ کرمِ تھہ ہے شرمِ نارسائی کا
بہ خونِ غلبہٴ صدرِ گدگدِ دعویٰ پارسائی کا

اے اسد بیجا ہے نازِ مجددِ عرضِ نیاز
عالمِ تسلیم میں یہ دعویٰ آرائیِ جنت

خبرِ گنگو کو گنگو چشم کو مدد جانے
وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے

ناکامی نگاہ ہے برقِ نظارہ سوز
تو وہ نہیں کہ تجھ کو تماشا کرے کوئی

تا چند بہت بہتی طبعِ آرزو
یارِ بے ملے بلند ی دستِ دعا بے

البتہ اسی جذبہٴ دینی نے مذہبوں کی شکل اختیار کر کے انسانوں میں جو تفریق پیدا کی تھی اسے مٹا دیا تھا
ماننے پر تیار نہ تھے اور زاہدوں کی صحبت انھیں کسی حال میں گوارا نہ تھی۔ ان کا تارسی کا ایک
شعر ہے :

سخن کو نہ مرا ہم دل بہ تھوئی مائل ستارا

زنگ زاہد افتادم بہ کافر ابراہیم

اپنی انسانیت بھی انھیں بہت عزیز تھی۔ غصے میں وہ کہہ سکتے تھے :

خوئے کوم دارم آدم زادو ام

آشکارا دم زحمیاں می زخم

لیکن انھیں چھرا نہ جاتا تو وہ انسان سے کہہ سکتے تھے کہ نفہ اور نشہ اور ناز کا ہر تار بن کر وہ خلق کو
پار سائی کرنے لگے :

نفہ ہے مجھ سازو نشہ ہے بے نیازو

زند تمام نازو خلق کو پار سا سمجھ

یہی انسانیت ہے جو ان کو عشق کی طرٹ لے جاتی ہے کہ دنیا ایک دشت کدہ ہے اور وہ روشنی سے

محروم رہتی انحراف انسان شعلہٴ عشق کو اپنی زندگی کا سازو سامان نہ بناتا :

ہم نے دشت کدہ بزمِ جہاں میں جول شمت

شعلہٴ عشق کو اپنا سرد سامان سمجھا

عشق تمنا کی شکل اختیار کرتا ہے تو عالمِ امکان انسان کے لیے تنگ ہو جاتا ہے :

ہے کہاں تمت کا دوسرا قدم یا رب

ہم نے دشتِ امکان کو ایک نقش پا پایا

حسرت بن جاتا ہے تو انجام کی پروا نہیں کرتا اس کی خود رانی کی انتہا نہیں رہتی :

ہزار قافلہٴ آرزو بیاباں مرگ

ہنوز محملِ حسرت بدوش خود رانی

یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ ایسا عشق صرف مجازی ہو سکتا ہے یا اس میں حقیقی عشق بن جانے کا بھی

لے ہے۔ غالب اس شعر کا کہ

میں دورِ گردشِ رسومِ نیاز ہوں
بشمِ سمجھ وے غمِ آشنا نہ مانگ

مطلب یہ تھا کہ میں رسومِ نیاز ادا کرنے کے پھر میں پاؤں ہوں، اس سے زیادہ کی صلاحیت مجھ میں نہیں ہے، میں نگہ آشنا پیدا نہیں کر سکتا۔ اب مجھے اختیار ہے کہ مجھے دشمن سمجھ لے۔ غالب کو اپنی انسانیت کی دستانے پہنے سے فرمت نہ تھی:

یک بار امتحانِ ہوس بھی ضرور ہے
اے جوشِ عشقِ بادہ مراد آنا مجھے

شعر کا مجازی عشق چاہے وہ انسانیت کی دواؤں خیال میں مستانہ دارِ کھوم، اب جو ایک مخاطب، ایک مشرق کے بغیر بے چین رہتا ہے:

تمثالِ جلوہ عرض کر اے حسنِ کب تک
آئینہ خیال کو دیکھا کرے کوئی

غالب کے دوسرے دور کے مجازی مشرق کی ہستی جانی پہچانی ہے، اس کے ایک طرں "فیر" یا "قیبہ" دوسری طرں آئینہ ہے، اس کے دروازے پر دربان بیٹھا رہتا ہے، اے خط لکھے جاتے ہیں، چاہے مطلب کچھ نہ ہو۔ اس کے نازہ انداز کے بہت سے خاکے مطبوعہ دیوان میں ملتے ہیں۔ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ پہلے اور دوسرے دور کے مجازی عشق اور معشوقین میں کتنا اور کیسا فرق ہے۔ تفاعل کی کیفیت پہلے دور کا ایک شعر ہے:

ہے کسوٹِ فرجِ تفاعلِ کمالِ حسن
چشمِ یہ بزرگ ننگہ سوگوار تر

دوسرے دور کا بہت معروف شعر ہے:

بہت دنوں میں تفاعل نے تیرے پیدا کی
وہ اک ننگہ جو بظاہر نگاہ سے کم ہے

یہاں ایک جگہ تخیل کی جوانی، دوسری جگہ اس کی پختگی، بحر کے انتخاب اور الفاظ کے ترنم سے ظاہر ہو جاتی

ہے۔ پہلے دور کی اسی قول کا ایک اور شعر ہے جو جوانی کے پوجش کو اور زیادہ نمایاں کرتا ہے:

قاتلِ معزم ناز و دل از نرم دگلزار
شمسیر آب دار، منگو آب دار تر

اور شاعر اپنے بارے میں کہتا بھی ہے:

سیلابِ بے قرار، اسد بے قرار تر

پہلے دور کی ایک نزل ہے جس میں شاید بلا راہ ملاقات اور گفتگو کا ایک نقشہ پیش کر دیا گیا ہے۔ پہلے شاعر اپنے آپ سے کہتا ہے کہ آہ و فریاد سے کچھ حاصل نہ ہوگا:

از کسندی فریاد نارسا معلوم
غبارِ نار کیں گاہِ مدعا معلوم

پھر ملاقات ہوتی ہے، شاعر کہتا ہے کہ دراصل آپ کا حسن میرے عشق کی جلوہ ریزی ہے، جتنا میرے عشق کا حوصلہ، اتنا آپ کا حسن، آئینے کو نہ دیکھیے، اس میں کیا دھرا ہے۔ پھر ذرا اور شوخ ہو کر کہتا ہے کہ آپ کے ناز کا سارا جادو لباس کی تنگی میں ہے:

بقدرِ حوصلہ عشقِ جلوہ ریزی ہے
وگر نہ خاؤ آئینہ کی فضا معلوم
بہارِ در گردِ غنہ شہرِ جولاں ہے
طلم ناز بجز تنگیِ قبا معلوم

پھر ایک تہر آلود نگاہ کے جواب میں کہتا ہے کہ:

تکلف آئینہ دو جہاں مارا ہے
سراغِ یک منگو تہر آتش معلوم

نصرت ہوتے ہوئے کہا جاتا ہے:

اسد فریضۂ انتخاب طرزِ جفا

وگر نہ دلیری وعدہ وفا معلوم

کلام کے آخری انتخاب میں غالب نے یہ شعر چھڑ دیے، منجملہ ان کے یہ شعر بھی:

ہم خاک کیں گاہ یک جاں سودا
برگ میوہ آسائش فنا معلوم

غالب کا ابتدائی کلام شکل سمجھا جاتا ہے اور اس کے شکل چرنے میں کوئی شبہ نہیں۔ ان وہ اس رکھتے پر چٹنا گوارا نہیں تھا جس پر سب چلتے تھے اور سب سے اگھبت کہنے کی کوشش میں وہ ایسے نقش بناتے جس الجھ جاتے جن کو الفاظ کے ظلم سے بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ ابتدائی کلام کے اس غورے میں جسے جناب مرثی صاحب نے اپنے ایڈیشن میں ’گنجینہ معنی‘ کا حوالہ دیا ہے، بہت سے اشعار ایسے ہیں جو صرف مشکل ہیں اور معنی کے اعتبار سے قابلِ تہرہ نہیں ہیں لیکن اس میں ایسے مطالب بھی ہیں جو شاید آسان، مگر غمِ زبان میں ادا ہی نہیں ہو سکتے تھے:

ہو غمِ گشتہ گلِ بزمِ سامانیِ عبت

یک نبرہ آشتہ نازِ سبستانیِ عبت

ہے ہر گلِ بدوشِ شوخیِ ساقیِ مست

نشرے کے قصور میں نگہبانیِ عبت

بلکہ نقشِ معا ہوئے نہ جز موجِ شراب

وادیِ حسرت میں پھر آشتہ جوفانیِ عبت

بزمِ بے نوشی تصور کیجیے۔ شاعر کا دل بچھا بچھا سا ہے، گویا ایک پھول تھا جس کے رنگ شمع کی طرح سے روشن تھے، یا یوسوں اور غموں نے اس کے شعلے کو گل کر دیا ہے، اب شاعر کے دل میں اتنی جان نہیں کہ غفل میں جان ڈال سکے، پھر اس سے کیا فائدہ کہ وہ رات بھر کے لیے بکھرے ہوئے بالوں کے خیال میں دیوانہ ہو جائے۔ مگر بزمِ بے ساقی ہے، ساقی کی مست آنکھوں کی شوخی نے شاعر کی ہوس کو اپنے کندھوں پر سوار کر لیا ہے اور یہ خیال کہ ساقی اور اس کی شوخی صرف نشتہ کا ایک تصور ہے، جس اور شوخی کی نگرانی نہ کر سکے گا۔ لیکن نگرانی نہ کر سکا تو اس سے کیا حاصل ہوگا؟ جب مطلب کا پورا ہونا بھی ایک دھوکا ہے، شراب کی ایک موج، تو پھر حسرت کی وادی میں بہکتے پھرنا بیکار ہے۔

اگر ہم یہ نہ سمجھیں کہ شاعری صرف خیال آرائی ہے، بلکہ غالب کی عادت اور اُس زمانے کے

حالات کو سامنے رکھیں تو معلوم ہوگا کہ پریمینل شریعتی تاثرات پیش کرتے ہیں جنہیں بیان کرنے کے لیے بہت مناسب انداز اور استعارے استعمال کیے گئے ہیں۔ مثلاً جس کسی نے کھلے ہوئے گلاب کے پھول دیکھے ہیں اور پھر انہیں مڑھتے، ان کے شعلوں کو بجھتے اور ان کی انجمن کو بے مدنی ہوتے ہوئے دیکھا ہے اسے ”دودھ شمع کشتہ زخمی“ ایک مشکل ترکیب نہیں بلکہ ایک بہت ہی لطیف لطیفہ معلوم ہوگی۔

غالب کا سب سے اعلیٰ شاعرانہ استعارہ ’جوانی کے غفل کی غلیظ اور ان کے کلام کا خانقاہ بھی ہے‘ انسان ہے اور وہ بیشتر اپنی انسانیت کی گوناگوں کیفیتوں میں غور نظر آتے ہیں۔ انسانی دو مقام ہے جہاں سے ان کے تصورات اور ان کی آرزوؤں کے قافلے روانہ ہوتے ہیں، اور ساری بادیہ پیمانی اور دریا کشی کے بعد پھر اسی مقام پر واپس آجاتے ہیں۔ انسان باغ ہے اور پھولوں کا ہجوم ہے، دشت اور صحرا ہے، معشوق کے لیے ٹڑپتا ہوا عاشق ہے، وجود اور عدم کی بازی کا ہرو ہے، آگہی کا شکار ہے، باغی ہے، تقدیر کی چٹکی میں پسا ہوا دانہ ہے، ایک تماشائی ہے جو الگ کھڑا دنیا کے کاروبار کو دیکھتا ہے، کبھی اس پر طنز کرتا ہے کبھی چٹکیوں میں اڑاتا ہے۔ انسان گنہگار ہی کا ایک حسین مجسمہ ہے جو رحمت کے دل کو موہ لیتا ہے، ایک دیوانہ جو کسی دقت بھی نیات برپا کر سکتا ہے۔ بے شک غالب نے انسان کو دریافت نہیں کیا، شاعر کا منصب ہوتا ہے کہ انسان کی نظر میں وہ قوت پیدا کرے جس سے وہ اپنے آپ کو اور اپنی دنیا کو ہر پہلو سے دیکھ سکے۔ غالب نے اس منصب کا حق ادا کیا۔ شوق کو جو انسانیت کا جوہر ہے، عالم وجود کی سیر کرنا سکھایا اور اسے بہت دلائی کہ مسکرا کر یا خفا ہو کر زندگی کی ایسی تمام شرطوں کو نامعلوم کرے جن سے اس کی آزادی محدود ہوتی ہو یا اس کے مرتبہ انسانی میں کمی پیدا ہوتی ہو۔ ♦♦

میر غالب اور اقبال

آفتاب احمد

جناب صدر، معزز خواتین و حضرات !

انجمن ترقی اردو کی طرف سے بابائے اردو مولوی عبدالحق یادگاری لیکچر کی دعوت کے لیے میں کارپردازان انجمن کا دل سے بیاس گزار ہوں۔ میں آپ خواتین و حضرات کا بھی ممنون ہوں جو آج شام میری معروضات سننے کی غرض سے یہاں جمع ہیں۔ مجھے اپنے موضوع سے ایک تعلق خاطر تو ہے مگر اس پر کسی مالمانہ یا عقائد عبور کا دعویٰ نہیں۔ لہذا مجھے معلوم نہیں کہ میں جو کچھ عرض کرنے والا ہوں وہ آپ کی اور کارپردازان انجمن کی توقعات پر پورا اترے گا یا نہیں۔ بہر حال میرے لیے تو اس لیکچر کی دعوت اپنے نہایت عزیز دوست مرحوم نور الحسن جعفری کی یاد سے وابستہ ہے اور مجھ سے متعلق ان کی آخری خواہش کی حیثیت رکھتی ہے۔ گزشتہ سال جب وہ انجمن کے صارت تھے تو یہ دعوت مجھے ان کی طرف سے موصول ہوئی تھی مگر بعض مجبوریوں کی بنا پر لیکچر کے انعقاد کی کوئی حتمی تاریخ طے نہ پاسکی۔ وقت گزرتا گیا اور سال کے آخری مہینے کے شروع میں اسلام آباد میں اپنی وفات سے ایک دن پہلے جب وہ میرے ان تشریف لائے تو انھوں نے اس تاریخ کو اس سال تک ملتوی کرنے کی بات بھی کی جعفری صاحب زندگی میں میرے لیے نور الحسن بھائی تھے۔ ان کے اور میرے درمیان اخلاص و محبت کا رشتہ ۱۹۵۰ء کی دہائی کے ابتدائی برسوں میں استوار ہوا تھا اور آخر تک قائم رہا۔ آج ان کے جانے کا غم ایک دفعہ پھر اس عنوان سے تازہ ہو گیا ہے کہ جب

میرے لیے ان سے کیے گئے وعدے کے ایفا کا وقت آیا اور اس تقریب کا اہتمام کیا گیا تو اس دنیا میں موجود نہیں۔ آئیے ہم سب دعا کریں کہ خدا ان کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔

یہاں یہ بھی عرض کرتا ہوں کہ جعفری صاحب نے اس لیکچر کے لیے میر وغالب کا موضوع تجویز کیا تھا۔ ممکن ہے اس کے انتخاب میں میرے ایک اور دوست اور ہم نام یعنی انجن کے موجودہ صدر جناب آفتاب احمد خاں کا دخل ہو۔ اس لیے کہ آفتاب صاحب گزشتہ کئی برس سے مجھ سے یہ کہتے چلے آئے ہیں کہ مجھے اس موضوع پر کچھ لکھنا چاہیے۔ میں نیک ارادوں کے باوجود اپنی فطری سہل انگاری کی وجہ سے ایسا نہ کر سکا۔ آخر آج جب میں اس موضوع پر غبار خیال کرنے کے لیے یہاں حاضر ہوا ہوں تو اتفاق سے وہ صدر مجلس ہیں۔

جعفری صاحب نے جب اس لیکچر کے لیے میر وغالب کا موضوع تجویز کیا تو میں نے اقبال کے نام کے اضافے کی درخواست کی جسے انھوں نے قبول کر لیا لیکن اس سے قبل کہ میں اپنی اس درخواست کی توجیہ پیش کروں میں اس ذات گرامی کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ جس کے نام پر انجن کی طرف سے لیکچر دینا یہ سلسلہ جاری کیا گیا ہے۔ مجھے ذاتی طور پر بابائے اردو مولوی عبدالحق صاحب سے بہت سرسری نیاز حاصل تھا البتہ ان سے اپنے بعض بزرگوں کے حوالے سے ایک دور کی نسبت ضرور تھی۔ مولوی صاحب اور مولانا ظفر علی خاں کہ میرے والد کے ماموں زاد بڑے بھائی تھے، علی گڑھ میں ہم جماعت رہے تھے اور ان کے درمیان گہری دوستی اور بے تکلفی کے تعلقات تھے مجھے یاد ہے کہ ایک دفعہ جب ۱۹۵۰ء کی دہائی میں بابائے اردو کو مولانا ظفر علی خاں کے چھوٹے بھائی پروفیسر سعید احمد خاں نے کہ اس زمانے میں اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل تھے کالج کی کسی تقریب میں مہمان خصوصی کی حیثیت سے شرکت کی دعوت دی۔ اس موقع پر مجھے مولوی صاحب سے کسی قدر تفصیلی ملاقات کا شرف بھی حاصل ہوا۔

آج شام مولوی عبدالحق یادگاری لیکچر کے موضوع سے بھی میر تقی میر کی حد تک مولوی صاحب کو ایک خاص تعلق ہے۔ آپ کو یاد ہو گا کہ انھوں نے اردو کے عام قارئین کو میر سے روشناس کرا سنے کے لیے میر کے کلام کا انتخاب اور اس کے ساتھ ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر فرمایا تھا جس سے میں نے بھی استفادہ کیا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ درست ہو گا کہ مولانا محمد حسین آزاد کی کتاب آب حیات میں میر کے

جہت پڑھنے اور کلام کا نونہ دیکھنے کے بعد مولوی صاحب کے انتخاب میر اور مقدمے نے آج سے پچاس سال پہلے مجھے میر سے متعارف کرایا تھا۔

اب میں میر وغالب کے ساتھ اقبال کے نام کے اضافے کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ اس کی ایک ذاتی وجہ تو یہ تھی کہ اردو شاعری سے ابتدائی روشناسی نے بعد ہی دو تین عظیم شاعر ہیں جن کی محبت میں میری شعوری عمر کا بیشتر حصہ گزر رہا ہے۔ میں ان کا ہتلاہی نہیں قسبیل بھی ہوں۔ حضر ہو یا سفر، دس ہو یا پریس مجھے اپنی زندگی کا کوئی ایسا وقت یاد نہیں جب میں نے ان تینوں شعراء کے اشعار سے اخذ و نفع نہ کیا ہو یا حیات و کائنات کے بارے میں ان کی بصیرتوں سے فیض نہ پایا ہو۔ ایک دوسری اور زیادہ مقول وجہ میر وغالب اور اقبال پر بیک وقت غور کرنے کی یہ تھی کہ میری دانست میں یہ تینوں عظیم شاعر برصغیر میں مسلمانوں کی تاریخ کی تین صدیوں کے منفرد اور اعلیٰ ترین ثقافتی نشان کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ اپنی اپنی صدی کی پہچان بھی ہیں اور اس کی آواز بھی۔ مزید برآں میں جس انداز سے ان کو دیکھئے اور ان پر گفتگو کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں اس کے مطابق تمام اختلافات کے باوجود ان میں ایک رشتہ اشتراک بھی ہے اور وہ یہ کہ ان تینوں نے اپنے اپنے طور پر اس مرکزی روایت اور اس کی بدلتی ہوئی صورت کی ترجمانی کی ہے جس کی ابتدا آج سے سات سو سال پہلے ہوئی تھی۔ یہ روایت دراصل ثقافتی سطح پر برصغیر میں مسلمانوں کی سلطنت کے قیام کی داستان کا حصہ ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ مجھے یہاں سلطنت کی تاریخ کے بجائے اس ثقافتی روایت ہی سے سروکار رہے گا جس نے سلطنت کے سائے میں فروغ پایا۔ یہ موضوع اتنا وسیع ہے کہ مائتر احتیاط کے باوجود مجھے اندیشہ ہے کہ جو کچھ میں آج شام آپ کی خدمت میں پیش کرنے والا ہوں کہیں اس کی طوالت بھی آپ پر گراں نہ گورے، بہر حال میں امید رکھتا ہوں کہ آپ کی جو سخاوت میری شہرے ہوگی اس کی تلافی میر وغالب اور اقبال کے موج کوثر و نسیم میں دھلے ہوئے ان اشعار سے ہوتی رہے گی جو میں آپ کو اس دوران میں سنوں گا۔

یہاں ایک اور امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے میں نے اپنے اس مطالبے کو میر وغالب اور اقبال کے اردو کلام تک ہی محدود رکھا ہے۔ ان کے فارسی کلام سے رجوع نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ میر مقصد ان تینوں شعراء کی تمام شاعری کا کوئی مجموعی جائزہ پیش کرنا نہیں تھا بلکہ محض ایک

خاص نقطہ نظر سے اسی میں چند ایک زنج الوقت ذہنی قصورات کے اثر و نفوذ کو دکھانا تھا۔ اس کے ثبوت کے لیے ان شعراء کے اُردو اشعار میں بھی دائر مواد موجود ہے۔ اگر فارسی اشعار کو بھی شامل کرتا تو وہ فیض بردی طوالت کا موجب ہوتا۔

میں نے ابھی تھوڑی دیر پہلے ان تینوں مشاعروں کو اپنی اپنی صدی کی آواز کہا تھا۔ یہاں میں مخصوص طور پر آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا زمانہ اپنے اپنے انداز میں ان کی زبان سے بولا ہے۔ میر کا زمانہ یعنی اٹھارہویں صدی برصغیر میں طوائف الملوک اور افریقی اضطراب و کرب کا زمانہ تھا۔ خواجہ منظور حسین صاحب نے اپنی کتاب اُردو غزل کے روپ بہ روپ میں میر کے بہت سے اشعار کا رشتہ اس زمانے کے جستہ جستہ تاریخی واقعات سے جوڑا ہے۔ اکثر حضرات کے لیے خواجہ صاحب کا یہ انداز استدلال قابل قبول نہیں ذاتی طور پر مجھے اس سے تفصیلات میں اختلاف تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر کوئی اصولی نہیں۔ بہر حال خواجہ صاحب کی اس کوشش کے بارے میں آپ جو رائے بھی رکھتے ہوں اس میں کو کوئی شک نہیں کہ منفرد واقعات نہ ہی عام حالات و کوائف اور مجموعی ملکی نصائح کا عکس بہت حساس اور باطنی تاثر کے ساتھ میر کے کلام میں حیات نظر آتا ہے ذرا یہ شعر سنئے:

جن بلاؤں کو میسر سنتے تھے
ان کو اس روزگار میں دیکھا

حشر کو زیر و زبر ہوگا جہاں پہنچ ہے، وے
ہے قیامت شیخ جی، اس کا رگہ کی برہمی

خون پینے ہے پڑا نوک سے ہراک کی ہنوز
کس ستم دیدہ کی مرگاں ہیں تیرے خارِ جین
اس قبیل کے اشعار میں کم سے کم ایک شعر تو ایسا ہے کہ جس سے وابستہ ایک تاریخی واقعے سے انکار نہیں کیا جاسکتا:

شہان کرکلی جو ہر تھی حنک یا جہی کی
 انہی کی آنکھوں میں پھرتی لائیاں دیکھیں
 میر کی شاعری اور اس کے ادگر کے حالات و کوائف میں جو ربط ملتی ہے اس کے بائے
 میں میر نے خود کہا ہے

برہمی حال کی ہے ساری مرے دیوان میں
 سیر کر تو بھی یہ مجموعہ پریشانی کا

مجھ و شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے
 درد و غم لاکھوں کیے جمع تو دیوان کیا

غالب کا زمانہ یعنی انیسویں صدی شروع ہوتے ہی حالات اور دگرگوں ہو گئے۔ مغلوں کی
 سلطنت کی شمع ٹپٹانے لگی اور وہ حادثہ جو ابھی تک پرہہ اظہار میں تھا۔ آخر ۱۸۵۷ء میں دہلی اور اس کے
 آس پاس کے علاقوں کے مکینوں کے لیے وہ ہنگامہ نشور لایا کہ ”شہان کے لٹ گئے آبادیاں بن ہو گئیں“
 غالب کے آئینہ ادراک میں اس ہنگامہ نشور کا عکس ابتدا ہی سے دکھائی دینے لگا تھا۔ جو اشعار میں
 آپ کو سنائے جا رہا ہوں ان کی تاریخ حقیقتیں نے ۱۸۱۶ء متعین کی ہے جب کہ غالب کی عمر صرف اٹھارہ
 برس کی تھی۔

گلشن کا کاروبار برنگ دگر ہے آج
 قمری کا طوق قطعہ بیرون در ہے آج
 اے عافیت کنارہ کر اے انتظام پیل
 سیلاب گریہ درپے دیوار دے آج

دس گیارہ برس کے بعد غالب نے اپنا وہ مشہور قطعہ کہا جو صرف غالب ہی کی نہیں پوری
 اردو شاعری کی تاریخ میں منفرد ہے۔ یہاں غالب نے خارجی حالات کو داخلی کیفیتوں کے روپ میں
 ڈھال کر غزل کی زبان میں علامات و اشارات اور صوتی اثرات کا جو اعجاز دکھایا ہے اس کی مثال کہیں
 مشکل ہی سے ملے گی :

اے تازہ واردانِ بسا ہوائے دل
 زنبار اگر تھیں ہوں نادوش ہے
 دیکھو مجھے جو دیدارِ ہرست نگاہ ہو
 بری سو جو خوش نصیب ترش ہے
 ساقی بجلوہ دشمنِ ایسان و آگمی
 مطرب پہ نغمہ رزہ بن تمکین و جوش ہے
 طعنت خرام ساقی و ذوقِ صدائے چنگ
 یہ جنتِ نگاہ وہ فردوسِ محوش ہے
 یا شب کو دیکھتے تھے کہ ہر گوشہ بسا
 و اماں باغیاں و کتبِ گلِ فردوس ہے
 یا صبح دم جو دیکھے آکر تو بزم میں
 نے وہ سرور و شور نہ جوش و خروش ہے
 و باغِ فراقِ محبتِ شب کی جہلی ہوئی
 اک شمع رہ گئی ہے سو وہ بھی خوش ہے

شمع کا خاموش ہونا اور محبتِ شب کا بکھر جانا غالب کے اہل مغلیہ سلطنت کے زوال کی
 علامات ہیں، یہ مفہوم ان علامات اور ان سے تعلق تصورِ بد کے ساتھ ان کے کئی فارسی اور اردو اشعار
 میں موجود ہے۔ روایت ہے کہ ایک دفعہ اقبال نے جب خواجہ حسن نظامی کی صیت میں مرزا غالب پر
 کسی مثنوی سے غالب کی غزل :

دل سے تری نگاہ جسگر تک اتر گئی
 سنی تو ذیل کے شعر نے انھیں تڑپا دیا کہ اس میں بھی محبتِ شب کی ایک تصویر کے ذریعے یہی مفہوم
 ادا ہوا ہے :

وہ بادۂ شبانہ کی سرمستیاں کہاں
 اُٹھیں بس اب کہ لذتِ خواب کسر گئی

اور پھر مغلیہ دور کی گل کاریوں اور نقش آفرینیوں کی اس سے زیادہ مکمل اور اس سے زیادہ
عصمت تصویر اور کہاں ملے گی :

دیکھو تو دل فریبی اندازِ نقشِ پا
موجِ خرام یار بھی کیسا گل کتر گئی

مجھ سے پوچھیے تو یہاں ذکر کسی خورشیدِ جہاں کے خرام ناز کا نہیں بلکہ برصغیر کے جاوہرِ تاریخ
پر اس مغلیہ دور کے خرام دل نواز کا ہے جو اپنے آخری تریخان اور نغمہ خواں غالب کے دل و
دماغ میں بسا ہوا تھا۔

اقبال کی صدی تو کم و بیش ہماری آپ کی صدی بھی ہے اس صدی میں کیا نہیں ہوا
اور کیا کچھ دیکھنے میں نہیں آیا۔ وقت کی گرم دوی میں کیسی کیسی منزلیں گرد کی مانند اڑتی رہی ہیں۔ ایک
انقلابِ مسلسل اس صدی کی سب سے بڑی پہچان رہا ہے۔ اقبال کی نگاہ دور رس نے اس کیفیت
کو ایک تہائی صدی گزرنے پر ہی ایک شعر میں یوں بند کر دیا تھا:

دگرگوں ہے جہاں تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستا خیز ہے ساقی

اقبال نے انگریز کا اقتدار دیکھا، اپنی قوم کی غلامی دیکھی، پھر ترک ممالک اور عدم تعاون
کی تحریکوں کی صورت میں بغاوت اور آزادی جہود کے آثار دیکھے۔ ہم میں سے اکثر نے تو نہیں مگر اقبال
نے پہلی جنگ عظیم دیکھی اور پھر آنے والی دوسری جنگ عظیم کی آہٹیں بھی سنی ہیں :

خبر ملی ہے خدا یاں مجرور سے مجھے
فرنگ رو گذر سیلِ بے پناہ میں ہے

اس سیلِ بے پناہ نے اقبال کی وفات کے فقط ڈیڑھ سال بعدِ ننگستان ہی نہیں بلکہ دنیا
کے بیشتر علاقوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ میر، غالب اور اقبال تینوں شاعروں نے اپنے اپنے عہد میں کہیں
صاف لفظوں میں اور کہیں اشاروں کنایوں کی زبان میں ایسے اشعار کہے ہیں کہ ان میں گویا عہد کی
دنیا سمٹ آئی ہے۔ یہ اشعار زیادہ تر خارجی حالات و کوائف سے متعلق ہیں یا یوں کہیے کہ اس سیاسی

اور سماجی فضا سے جس میں یہ شعراء زندگی گزار رہے تھے۔ ان اشعار میں انھوں نے اپنی ان بصیرتوں کا اظہار کیا ہے جو انھیں اپنے وجدان سے حاصل ہوئیں۔ یہ بصیرتیں ان کے عہد پر ان کے تھکے کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس لحاظ سے وقیع اور اہم ہیں کہ یہ اس عہد کے اعلیٰ اور حساس ترین دل و دماغ رکھنے والے ان چند نابغہ روزگار نفوس کی بصیرتیں ہیں جنہیں قدرت کی طرف سے فزونی اظہار کی قوت بھی عطا ہوئی تھی۔ ان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ میر و غالب اپنے زمانے کے حالات و کوائف سے بخبر اپنی دماغ میں مست نہیں تھے بلکہ ان پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے۔ بات یہ ہے کہ بڑا شاعر اپنے عہد اور اپنے عہد اور اپنے معاشرے کے مزاج اور اجتماعی شعور کا راز دہن بھی ہوتا ہے اور تہ جان بھی۔ میر نے کہ جنہیں عام خیال کے مطابق ان کے دل کی رام کہانی اور اپنے دکھوں کی بہت کہنے ہی سے فرصت نہیں تھی یہ شعر بھی کہا ہے :

عجب ہوتے ہیں شاعر بھی میں اس فرتے کا عاشق ہوں

بھری غلبس میں بے دھڑکے یہ سب اسرار کہتے ہیں

حالات زمانے نے غالب کے اندر جو شعر خیال بپا کیا تھا اس کا اظہار اس طرح ہوا ہے :

آتش کوہ ہے سینہ مرا سوز نہاں سے

اے دانے اگر معرض اظہار میں آوے

اظہار کی یہی خواہش ایک اور جگہ یوں ظاہر ہوئی ہے :

خوں ہو کے جگر آنکھ سے چٹکا نہیں اے مرگ

رہنے دے مجھے یاں کہ ابھی کام بہت ہے

اقبال کا تو معاملہ ہی اور ہے ان کا دعویٰ ہے :

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

کہ میں ہوں محرم راز درون سے حسانہ

”راز درون سے خانہ“ کی محرمی کی بنا پر اقبال نے زندگی میں شعر و سخن کو جو مقام دیا ہے

اس کے بارے میں سب کو معلوم ہے۔ کسی مزید صراحت کی ضرورت نہیں۔ اپنے بارے میں انھوں نے

بہت سے اشعار میں اس قسم کا دعویٰ کیا ہے :

از میری شب میں جد اپنے قافلے سے ہے تو
ترے لیے ہے مرا غسلِ نوا قندیل

ہم مختصر بحث سے مطلع اور اس کے زمانے کے تعلق کو واضح کرنا مقصود تھا کیوں کہ اقبال کے بارے میں تو نہیں مگر میر و غالب کے بارے میں یہ خیال عام ہے کہ ان کی شاعری کو ان کی ذات سے باہر کے معاملات سے سرکار نہیں تھا۔ یعنی ان کے نزدیک دل کے معاملات نظر کے معاملات ہی موضوعِ سخن بن سکتے تھے۔ اس نظریے کی ایک بنیاد یہ ضرور ہے کہ ہماری شاعری کے کلاسیکی دور میں شاعری میں ایک قسم کی حد بندی ضروری تھی۔ چند بندے شے تھیں اصول کی پیروی کی باقی تھی اور مضامین کی تلاش بھی ایک مین دائرے کے اندر کر ہی کی جاتی تھی۔ اس حد بندی میں کچھ تو فارسی شاعری کی روایت کو دخل تھا اور کچھ ایک نئے ہوئے پختہ سماجی نظام کو۔ مختصر یہ کہ چند خاص قسم کے مضامین ہی شعروں کی لیے موزوں سمجھے جاتے تھے۔ مثلاً ہمارے ہاں اس عہد میں یہ مقولہ عام تھا کہ تعوتِ رائے شعرِ گفتن خواب است۔ چنانچہ ہماری کلاسیکی شاعری کا ایک متعلق موضوعِ تعوت ہے اور اس کا براہِ راست تعلق ہماری دینی روایت سے ہے۔

مرث ہمارے ہاں ہی نہیں دنیا بھر میں مذہب کی کوئی نہ کوئی صورت خصوصاً مذہب سے وابستہ مابعد الطبیعیاتی فکر اور تعوتِ ادیبوں شاعروں اور دوسرے فن کاروں کی خاص دلچسپی کا مرکز ہے ہیں اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تاریخ کے ایک دور میں مختلف اقوام میں شعورِ ادب اور فن کی روایت ان کی مرکزی دینی روایت ہی کا حصہ رہی ہے اور اسے ایک علیحدہ حیثیت سے دیکھنا اور سمجھنا بے سود ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ دانستے کی دیوانی کا میڈی کو زمانہ وسطیٰ کی عیسوی روایت سے الگ نہیں کیا جاسکتا بلکہ ایک اعتبار سے تو اس ادبی شاہکار کو اس روایت کی سب سے زندہ اور پائدار دستاویز کہنا بجا ہوگا۔ ہمارے ہاں کی روایت میں مولانا دوم کی مثنوی کا بھی یہی مقام ہے۔ اس کے بارے میں تو مرامتاً کہا گیا ہے:

مثنوی مولوی معنوی

ہست قرآن در زبانِ پہلوی

میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ مجھے اس موضوع پر بحث کے دوران اس ثقافتی روایت

سے سروکار ہے گا جس نے سلطان فاتحین کی آمد کے بعد برصغیر میں فروغ پایا۔ اس روایت کو اگرچہ عائدین سلطنت کی سرپرستی حاصل رہی مگر دراصل یہ ان اللہ والے صوفیوں اور درویشوں نے بنا کی تھی جو سلطنت کے قیام کے دوران ایک طویل عرصے تک یہاں دایرہ ہوتے رہے۔ ان کا دائرہ کار سلطنت کے دائرہ کار سے الگ تھا۔ انھوں نے توار کے زور سے برصغیر کے شہروں اور آبادیوں کو زیر نگین نہیں کیا بلکہ محبت اور اخوت کے جذبے سے اپنے فحش سیرت و کردار سے یہاں کے عیسائیوں کے دلوں میں گھر کیا۔ یاد رکھیے کہ اقبال نے جب ”میرا دل دہی ہے میرا دل دہی ہے“ کا گیت گایا تو اس میں ایک بڑی گہری اور بلند بات یہ بھی کہی تھی :

وحدت کی لئے سنی تھی دنیا نے جس مکالمے سے

میر عرب کو آئی ٹھنڈی ہوا جہاں سے

یہ وحدت کی لئے جسے اقبال نے میر عرب کے لیے ٹھنڈی ہوا کہا ہے وہی محبت اور اخوت کا جذبہ تھا جو ان اللہ والے صوفیوں اور درویشوں کے ذریعے برصغیر میں عام ہوا۔ یہی ان کا پیغام تھا اور یہی ان کے دین کی روح۔ وحدت سے اقبال کی مراد ابن عربی سے منسوب وحدت وجود کا وہ نظریہ ہے جو اس سرزمین کے صوفیہ ہی میں نہیں شعرا میں بھی خاص طور پر مقبول رہا ہے۔ ہر مسافر کے میں فکر و خیال اور فلسفہ و دانش کی حاضر و موجود لہریں اس کی اجتماعی زندگی کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس کے لیے معیاروں اور قدروں کا تعین کرتی ہیں۔ افعال و اعمال کے سانچے وضع کرتی ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس معاشرے کے شعرا و ادب کی آبیاری کرتی ہیں۔ اسے اپنے عہد کا ترجمان اور نمایندہ بناتی ہیں۔ غور کیا جائے تو جس چیز کو روح عصر کہا جاتا ہے۔ اس کا اندازہ کسی ایک مصرعے کے فکر و خیال، فلسفہ و دانش اور شعرا و ادب کے میلانات و روحانات ہی سے تو کیا جاسکتا ہے۔ سیاسی ہنگامے، ملک گیری کی عسکری ہمت، تیغ و سنان کے کارنامے سب تاریخ کے صفحات کی زینت بن کر خواب خیال ہو جاتے ہیں۔ بقائے دوام کا خلعت کسی فلسفی کے افکار، کسی صوفی کے ملفوظات، کسی شاعر کے کلام ہی کے حصے میں آتا ہے۔ یہاں پھر اقبال ہی کا شعر یاد آیا :

رہے نہ ایک وغوری کے سر کے باقی

ہیشہ تانہ و شیریں ہے نغمہ خسرو

صرف غزوہ خسرو ہی نہیں، خسرو کے پیرو مرشد نظام الدین اولیاء کے فردوات بھی اسی طرح زندہ ہیں۔ میں جس ثقافتی روایت کا ذکر کر رہا تھا اس کی ابتدا خسرو ہی سے ہوئی تھی۔ خسرو لاچین تک تھے، اللہ کے آباد اجداد تیرہویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا کے علاقہ مادراء النہر سے برصغیر میں وارد ہوئے تھے خسرو کی والدہ برصغیر سے تعلق رکھتی تھیں اور خسرو اس سرزمین پیدا ہوئے۔ ان کی زبان فارسی تھی اور انھوں نے اسی زبان میں اپنے کلام نظم و نثر کا بیشتر ورثہ چھوڑا ہے، مگر انھوں نے اپنے زمانے کی ہندویں میں بھی بہت کچھ کہا ہے، شادی بیاہ اور دوسرے موقعوں کے لیے لکھے ہوئے ان کے گیت دیوہ آج تک شہور بھی ہیں اور مقبول بھی۔ بعض تحقیق کا تو خیال ہے کہ خسرو نے فارسی اور مقامی زبان کے ملاپ کی جو پیشکشیں کیں وہی صدیوں بعد اس زبان کی بنیاد بن گئیں جو آج ہماری آپ کی زبان یعنی اردو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خسرو کو اردو کا مادا آدم قرار دیا جاسکتا ہے یہی کمال خسرو نے موسیقی کے میدان میں کیا۔ اپنے ترک آباد اجداد کی موسیقی اور برصغیر کی موسیقی کی وضوں کو ایک دوسرے میں سمو کر خیال کی گائی کی کا ایک ایسا دلکش نیا نظام دونوں کی جو صدیاں گزر جانے کے بعد رائج بھی ہے اور مقبول خاص و عام بھی۔ خسرو کو قدرت نے اندو انجناب کے عمل سے نئے مرکب تیار کرنے کا خاص ملکہ عطا کیا تھا۔ یہی ان کی فطانت *Genius* کا ایک خاص کمال تھا۔ مگر اس کمال کو بروئے کار لانے کے لیے ایک خاص ذہنی رویہ اور طرز فکر درکار ہے اور وہ یہ کہ مقامی روایت کو بھی اسی احترام کی نظر سے دیکھا جائے جس سے آپ اپنی روایت کو دیکھتے ہیں۔ اس سے بھی اسی قسم کا لگاؤ پیدا کیا جائے جو آپ کو اپنی روایت سے ہے اور اس سلسلے میں ادنیٰ واعلیٰ کی کوئی تفریق حائل نہ ہونے پائے۔ خسرو اسی ذہنی رویے اور اسی طرز عمل کے حامل تھے۔ اس لیے کہ نہیں تھا وحدت وجود کے اس اصول کا جو خسرو اور ان کے پیرو مرشد نظام الدین اولیاء کے مشرب و مسلک میں بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ یہ اصول تمام وجود کی وحدت پر زور دیتا ہے۔ کائنات اور اس میں بسنے والی مخلوقات ایک ہی نور کی بنی ہیں۔ لہذا فطرت کے مظاہر سے یگانگت دوسرے انسانوں سے برابری، اخوت اور محبت اور دوسرے مذاہب و ادیان کے ماننے والوں سے حقیمت اور مخالفت کے برعکس صلح و اشتیاق اس اصول کے اہم اجزاء ہیں بلکہ اس کے بعض پیروکار تو ان اجزاء میں وحدت ادیان کے تصور کو بھی شامل سمجھتے ہیں۔ وحدت وجود کے تصور میں ایک قسم کی ذہنی کشادگی

اور دستِ نظر بھی ہے جس کی بدولت آدمی میں اپنی ذات سے باہر کی اشیاء کو احترام کی نظر سے دیکھنے اور انہیں قبول کرنے کی صلاحیت بھی پیدا ہوتی ہے۔ فلسفیانہ سطح پر وحدت وجود کا تصور ہندوؤں کے شکر اچاریہ کے فلسفہ وجودیات سے مماثلت رکھتا ہے۔ لہذا برصغیر میں اس کی مقبولیت کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔

وحدت وجود کے بارے میں اس بحث سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ ہماری دینی روایت میں فکر و خیال کی یہ لہر ہماری ثقافتی روایت خصوصاً ہندوؤں کے کلاسیکی شعراء کے ذہنی دور سے کا اہم حصہ رہی ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں شاعری کا ایک موضوع تصوف تھا اور دوسرا عشق اور عشق بھی تصوف ہی کے رنگ میں رنگا ہوا تھا۔ مرزا جان جاناں مہر اور خواجہ میر درد تو ہمارے وہ شعراء ہیں جو صوفیہ کے مطلقوں میں بھی ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ ان سے تو ہمیں یہاں گفتگو نہیں مگر جو شعراء اپنی میر غالب اور اقبال ہمارا آج کا موضوع ہیں، وہ بھی تصوف سے بالواسطہ یا بلاواسطہ متاثر ہوئے ہیں اور ان کی شاعری میں اس کے اثرات صاف نظر آتے ہیں۔

میر کے والد میر تقی تو حال مت صوفی تھے اور میر کا بچپن انہی کے زیر سایہ گزرا۔ میر تقی کے انتقال کے بعد ان کے دوست میر امان اللہ جن کو میر چچا کہتے تھے۔ میر کے روحانی سرپرست ہو گئے۔ مختصر یہ کہ میر کی تربیت انتہائی صوفیانہ ماحول میں ہوئی اور ان کی زندگی کے ابتدائی سال قلندر رہا اور درویشوں کی صحبت ہی میں گزرے۔ میں یہ تو نہیں کہوں گا کہ اس صحبت کے نتیجے میں میر خود بھی صوفی ہو گئے تھے، رہے تو وہ شاعر ہی مگر ان کے شعری مزاج کی تشکیل میں تصوف کا بہت دخل رہا۔ چنانچہ ان کی شاعری میں صوفیانہ تصورات کا عکس صاف نظر آتا ہے :

ہم نہ کہتے تھے کرمت دیر و حرم کی راہ چل
اب یہ جھگڑا شریکِ شیخ و برہمن میں رہا

ہم نہ کہتے تھے کہیں زلف کہیں رخ نہ دکھا
اختلافِ آیانہ ہندو و مسلمان کے بیچ

مقصود و ردول ہے، و اسلام ہے و کفر
بھڑھو گھگھے میں سبھ تو زنا رکھوں نہ ہو

Accession Number
173234

Series - 23-2

راہ سب کو ہے خدا سے جان اگر پہنچا ہے تو
ہوں طریقے مختلف کتنے ہی، منزل ایک ہے

اس کے فریقِ حق سے بھگے ہے سب میں نور
شیعہ حرم ہو یا کہ دیا سو مناسبات کا
یہ اشعار جو ابھی میں نے آپ کو سنائے، تمام کے تمام حرم و دہر کے اختلاط کے بارے
میں خالصتاً وحدت وجود کا نقطہ نظر پیش کرتے ہیں۔ اب چند ایسے اشعار پیش کرتا ہوں جن میں
اس فلسفے کا بنیادی تصور بے کم و کاست بیان ہوا ہے :

گوش کو ہوش کے ہم کھول کے سنِ خورِ چاہل
سب کی آواز کے پرے میں سخن ساز ہے ایک
چاہے جس شکل سے مثال صفت اس میں درآ
عالم آئینے کے مانند در باز ہے ایک
اور آخر میں اسی فلسفہ کا ایک اور اصول کہ جسے میر اپنائے ہوئے تھے :
کیا ہر جنگ و جدل ہو بے دماغِ عشق کو
صلح کی ہے میر نے ہفتاد و دو ملت سے یہاں

غالب کا معاملہ میر سے بالکل مختلف تھا۔ وہ تصوف کی گود میں پل کر جوان نہیں ہوئے تھے۔
ان کے آبا کا پیشہ تو سپہ گری تھا جو خود انھوں نے کبھی اختیار نہیں کیا۔ ان کی ابتدائی زندگی اپنی تخیل کے
ہاں تہرسم کے عیش و عشرت اور آسودگی میں گزری مگر ان کی تعلیم سے کسی قسم کی غفلت اور
بے توجہی نہیں برتی گئی۔ اس زمانے میں اگرے کے دو مشہور مدرس مولوی محمد معظم اور نظیر اکبر آبادی
ان کے استاد تھے۔ فارسی زبان سے ان کا لگاؤ مولوی محمد معظم کی شاگردی کے زمانے ہی سے شروع

ہو گیا تھا۔ اس کے بعد غالب کے اپنے قول کے مطابق ہر فرد نامی ایک ایرانی نژاد عالم اگر سے میں
 وارد ہوا بعد دو سال تک ان کے آداب کی حیثیت سے ان کے مکان میں مقیم رہا۔ اس کی محبت میں
 فارسی سے غالب کے لگاؤ نے اور جلاپائی اور انھوں نے اس زمان کے رموز و قواعد سے وہ آگاہی
 حاصل کی جسے وہ اپنا امتیاز سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان کی علمی استعداد کے فروغ میں ان کی خداداد
 ذہانت کو بھی دخل تھا۔ مرتبہ علوم کے درس میں تصوف سے لگا ہی اور واقفیت بھی شامل تھی۔ بیدل
 سے شیفتگی کی بنا پر وہ بیدل کے تصوف اور آزاد خیالی سے بھی متاثر ہوئے اور یہ تاثر اس وقت
 بھی قائم رہا جب انھوں نے اردو شعر میں بیدل کی پیروی ترک کر دی۔ چنانچہ بیدل کے اشارے
 وحدت وجود پر ان کا یقین صاف ظاہر ہے :

دہر بجز جسلوہ یکتائی مشوق نہیں
 ہم کہاں ہوتے اگر خشن نہ ہوتا خود ہیں

محرم نہیں ہے تو ہی نوا ہائے راز کا
 یاں ورنہ جو حساب ہے پردہ ہے ساز کا

دل ہر قطرہ ہے ساز انا بھر
 ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھ کیا

بجز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
 بجز وہم نہیں ہستی اشیاء مرے آگے

ہم موجد ہیں ہمارا کیمش ہے ترکِ دھوم
 ملتیں جب مٹ گئیں اجڑائے ایماں ہوئیں

اصل شہود و شاہد و شہود ایک ہے
 حیراں ہوں پھر شاہد ہے کس حساب میں
 ہے مشتعل نمود نمود پر وجود محسوس
 یاں کیا دھرا ہے تلوہ و موج و جاب میں
 ہے غیب غیب جس کو کھتے ہیں ہم شہود
 ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

آپ نے ملائم فرمایا کہ غالب نے وحدت وجود کے مضامین کو کس نازک خیالی اور پرکاری
 سے شعر کے قالب میں ڈھکا ہے۔ بطور فن کار یہ غالب کا خاص کمال ہے۔ آخر میں ایک ایسا شعر
 پیش کرتا ہوں جو صرف غالب ہی سے ممکن تھا اور جس میں انھوں نے درس کا دل چیر کر کے دکھ دیا
 ہے۔ دیکھیے اس میں غالب نے انسان کی ازل ابدی جستجو اور کاوش کو کیسی تہ دار عزیت کے ساتھ
 اور کیسے دلآویز انداز میں بیان کیا ہے:

دیر و سرم آئینہ مکرار تمت
 و اندازگی شوق تراشے ہے پناہ میں

اقبال کی شاعری میں تصوف کے اثرات کا جائزہ لینے سے پیشتر یہ ضروری
 ہے کہ ہم برصغیر میں خود تصوف کی تاریخ میں ایک اہم تبدیلی کا ذکر کریں کہوں کہ یہ تبدیلی تصوف
 سے اقبال کے رشتے میں ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے بلکہ ان کی شاعری کے ایک نہایت
 اہم موڑ کی نشان دہی کرتی ہے۔ وحدت وجود کا اصول اُبھری دور ہم زمانہ کے تمام انقلابات کے
 باوجود برصغیر کے مسلمانوں میں ان کی دینی روایت کے ایک بنیادی ستون کی حیثیت سے قائم اور
 مقبول رہا لیکن اُبھری دور ہی میں سلطنت کے استحکام کے ساتھ ساتھ مذہبی فکر میں کچھ انتشار کے
 آثار بھی پیدا ہونے لگے۔ انتظامی اور سیاسی امور میں اُبھری طریق مسلح کل ایک ایسے ملک پر حاکم
 کے لیے اند ضروری تھا جس کی اکثریت غیر مسلموں پر مشتمل ہو، یہ تو ایک مطلق العنان حاکم کی حیثیت سے
 اس کی زیر کی کا ثبوت تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اُبھری دور سے پہلے بھی اکثر مسلمان بادشاہ کم و بیش اسی طریق پر
 عمل پیرا رہتے تھے۔ ہاں اُبھرنے والا شہرہ اس کو بڑی وسعت دی۔ لیکن مذہبی امور میں اُبھری دلچسپی

اور جس نے پہلے تو عبادت خانے کی محنوں کا آغاز کیا اور پھر مختلف اور متضاد اثرات کے تحت مختلف چھوڑا جسے دیکھ لیا گیا ہے۔ اکبر کی اس بولچھی سے علماء صوفیہ اور عاترہ السلیس میں بادشاہ کے متعلق شک و شبہات پیدا ہونے لگے اور مختلف قسم کے اعتراضات کیے جانے لگے۔ اس کے ساتھ ہی اس زمانے میں ہندوؤں میں کچھ ایسے مذہب کی تحریک نے بھی سر اٹھایا۔ ان سب حرکات نے بل بل کر وحدت وجود کے فلسفے کے بارے میں ایک خاص رد عمل کو جنم دیا جس کے سب سے وسیع اور سب سے با اثر علم برادر مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی تھے۔ ان سے پہلے ہندوستان میں بزرگان اہل طریقت نے کبھی غیر مسلموں کے ساتھ کسی قسم کی سختی اور شدت کی تلقین نہیں کی تھی اور نہ کبھی کسی غیظ و غضب کا اظہار کیا تھا۔ مگر اس سلسلے میں مجدد الف ثانی کا رویہ بالکل مختلف تھا۔ شیخ محمد اکرام نے اپنی کتاب رد کوثر میں مجدد الف ثانی کے کئی ایسے مکتوبات کا حوالہ دیا ہے جن میں انھوں نے صرف ہندوؤں کے خلاف غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے بلکہ ان سے اہمیت آمیز سلوک کرنے کی تلقین کی ہے۔ اکبر کے عہد میں ہندوؤں سے جو یہ لینا موتوں کر دیا گیا تھا اور گائے کے ذبیحہ پر پابندیاں لگادی گئی تھیں مگر مجدد الف ثانی نے بھائیگر کی سنت نشینی کے فوراً بعد یہ کوشش شروع کر دی کہ یہ احکامات منسوخ کر دیے جائیں۔

مجدد الف ثانی نے انتظامی اور سیاسی امور ہی میں تبدیلیوں کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے فلسفیانہ سطح پر وحدت وجود کے طریقے کے بجائے ایک ایسے سلسلہ تصوف کی ترویج بھی کی جو ہندوستانی سلسلہ آئے تصوف میں شریعت کے قریب ترین ہے۔ اس سے پہلے ہندوستان میں صوفیہ کے جو سلسلے یعنی قادریہ، مہروردیہ اور چشتیہ فروغ پا چکے تھے، ان سب میں وحدت وجود اور صلہ کل کا طریقہ مقبول تھا جس کے تحت غیر مروجہ بلکہ غیر اسلامی رسم و رواج سے کلی پرہیز نہیں کیا جاتا تھا۔ فروغ کے معاملے میں تھوڑی بہت آزادی بھی تھی۔ ہاں ایک نقش بند یہ سلسلہ حضرت مجدد الف ثانی سے پہلے بھی کئی امور میں دوسرے سلسلوں سے مختلف اور شرع سے بہت قریب تھا لیکن اس کا بنیادی فلسفہ بھی ان سے مختلف نہیں تھا اور جیسا کہ اکرام صاحب نے لکھا ہے:

”ابھی تک کوئی ایسا صاحب فکر پیدا نہ ہوا تھا جو نقشبندیوں کو ایک ایسا فلسفہ

دے دیتا جو اس معاملے میں بھی انھیں ایک امتیازی رنگ دے کر ان کے

خاصی وجہات کے لیے ایک نثری اساس کا کام دیتا۔ یہ کمی حضرت مجدد نے پوری کر دی.... اب پہلی دفعہ ایسا جگہ کا فلسفہ مدہوی ہوا جو فلسفہ وحدت الوجود کا مد مقابل ہو سکتا تھا۔ یہ فلسفہ وحدت الشہود تھا جو منہوی لٹا دے وحدت الوجود کی ضد یعنی تنہیت الوجود کا فلسفہ کہلا سکتا ہے۔^۱

حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں جو اختلاف بکرتضاد ہے وہ نظریاتی سطح پر کم اور ان کے ماننے والوں کے ذہنی رویوں اور اعمال و افعال سے زیادہ واضح ہوتا ہے چنانچہ اکرام صاحب نے اس معاملے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وحدت الوجود کا قائل ہونے کی وجہ سے شیخ ابن العربی کا دوسرے مذہبوں کی نسبت جو طرز عمل ہو گیا۔ اسے انھوں نے چند عربی اشعار میں بڑی وضاحت سے نظم کیا ہے۔ ترجمہ آج کے دن ہے: میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے۔ وہ اب ایسے چراغ گاہ بن گیا ہے۔ نزالوں کی اور دیر ہے راہوں کا اور آتش کدہ ہے آتش پرستوں کے لیے اور کعبہ بے حاجیوں کے لیے اور الواح ہے قورات کی اور میضہ ہے قرآن کا۔“ میں اب مذہب عشق کا پرچار ہوں عشق کا فائدہ جو بھی چاہے مجھے لے جائے، میرا دین بھی عشق ہے میرا ایمان بھی عشق ہے۔“^۲

اکرام صاحب یہ ترجمہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”برزخانی اس کے حضرت مجدد کا دوسرے مذاہب کی نسبت جو خیال تھا اس کا اندازہ اس مکتوب سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے ایک ہندو ہر دے رام کو لکھا اور جس میں رام اور راجان کو ایک سمجھنے کی بڑی تنگی سے تردید کی تھی۔

مندرجہ بالا سطور سے حضرت مجدد الف ثانی کے روحانی اسلوب خیال کا اندازہ ہوتا ہے اور تاریخ عقوت میں ان کی منفرد حیثیت سمجھی جاسکتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ایک دوسرے کی ضد

ہونے کے باوجود ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے یا ان میں سے اگر ایک حق پر ہے تو دوسرا ضرور باطل ہو گا۔

میر دونوں رجحانات مختلف اور تضاد ہیں لیکن حالات کے مطابق مختلف رجحانات برسر کار آتے ہیں اور جداگنا حالات میں جداگنا رجحانات سے ہی مفید ہوتے ہیں... قصوں کی اصطلاح میں یوں سمجھیے کہ کوئی وقت شای جلال کا ہوتا ہے کوئی وقت شان جلال کا ۲

اکرام صاب نے وحدت وجود اور وحدت شہود کے مختلف اور تضاد رجحانات کے مفید اور کارآمد ہونے کو حالات کے تقاضوں سے منسلک کر دیا ہے مگر اس مسئلے پر مزید غور کیا جائے تو یوں نظر آتا ہے کہ برصغیر کی تاریخ کے جس دور میں وحدت وجود کو فروغ ہوا وہ وسط ایشیا ترکی اور ایران کے ایسے مسلمان فاتحین کے دور کا آغاز تھا جس میں ان کا مطلب و مقصد یہاں کی ہندو آبادی کو صرف زیر نگین کرنا ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ مل جل کر رہنا بھی تھا اور چونکہ انھیں سیاسی اور عسکری فوقیت حاصل تھی لہذا ان میں خود اعتمادی کا احساس بھی تھا۔ وہ مقامی لوگوں کی اکثریت سے نفرت زدہ نہیں تھے۔ انھیں مقامی روایات سے ذکوئی حجاب تھا نہ اجتناب، وہ کھلے دل سے انھیں قبول کرنے، انھیں اپنانے اور اپنی روایت میں جذب کرنے پر آمادہ تھے اس لیے کہ اقلیت ہونے کے باوجود اپنی غالب سیاسی طاقت کی وجہ سے انھیں اکثریت میں مدغم ہونے یا اس کے مقابلے میں مل جانے کا اندیشہ نہیں تھا۔ وہ اپنی طنز و شرافت اپنی قومی مذہبی اور ثقافتی روایات کو برقرار رکھنے کی اہلیت رکھتے تھے، لہذا اس تضاد وجود کے تصور نے خوب فروغ پایا۔ گویا یہ مقامی اور بیرونی تہذیبوں کی آمیزش کا دور تھا اور اس کا پشتی بان وہ اعتماد تھا جو اقلیت کو اکثریت پر اپنی سیاسی اور عسکری فوقیت کی بدولت حاصل تھا۔

اسلام میں اگرچہ کلیسائے روم کی طرح مذہبی پیشواؤں کی اجارہ داری کی کوئی گنجائش تو نہیں لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا میں اسلامی تاریخ کے ہر دور میں اور برصغیر کی اسلامی تاریخ میں بھی مذہبی قدامت پسندی اور سخت گیری کی ایک روایت ہمیشہ قائم رہی ہے۔ ہمارے ہاں یورپ کی طرح احیائے علوم اور اصلاح دین جیسی تحریکوں نے جو جنم نہیں لیا مگر غور کیجیے تو ابن عربی

کے فلسفہ وحدت وجود نے مذہبی تہذیب پسندی اور سخت گیری کے خلاف کچھ اسی قسم کا کردار ادا کیا ہے جو یورپ میں ان تحریکوں نے کیا تھا۔ اسی فلسفے کے طفیل ہماری ثقافتی روایت میں روادینی اور اخذہ انہضاب کے اصولوں نے رواج پایا جن کے ماتحت اُس میں دوسری قوموں کی ثقافت کے بعض اجزاء کو اس طرح اپنایا گیا کہ وہ اسی کے ہوس کے رہ گئے۔ ذرا خیال فرمائیے کہ ہندوؤں کے ہاں کنول کے پھول سے ان کا ایک مقدس دیوتا لائی تصور وابستہ ہے مگر قطب الدین ایبک کے عہد میں جب دہلی کی پہلی مسجد یعنی قوت الاسلام کی تعمیر ہوئی تو اس کے سامنے دیواروں پر جہاں قرآن کی آیات کندہ ہیں وہاں ان کے درمیان آرائش کے لیے کنول کے پھول بھی بنا دیے گئے۔ زمانہ قدیم کی مسجدوں کے گنبدوں نے اوپر بھی اکثر کنول کے پھول بنے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہماری دینی اور ثقافتی روایت میں فلسفہ وحدت وجود تہذیب پسندی کے خلاف دستِ نظر اور تشادہ دلی کے مسلک کی نمائندگی کرتا ہے مگر جب عہدِ اکبری میں مجدد الف ثانی نے یہ محسوس کیا کہ سیاسی اور عسکری برتری کے باوجود مذہبی نگر میں اختصار اور عام فضا میں اسلام کے خلاف کچھ فتنے کے آثار پیدا ہو رہے ہیں تو انھوں نے سوچا کہ اب وحدت وجود کی رواداری اور صلح کلی سے کام نہیں چلے گا، اب ایک زیادہ سخت گیر فلسفے کو رواج دینے کی ضرورت ہے۔ اکرام صاحب کے لفظوں میں مجدد صاحب کے خیال میں اب شانِ جمالی کا زمانہ گزر چکا تھا اور شانِ جلالی کا وقت آگیا تھا۔

مجدد الف ثانی نے ابنِ عربی کے فلسفہ وحدت وجود سے بڑے زور وارانہ نام میں اختلاف کیا اور اسے اپنی تنقید کا نشانہ بنایا لیکن ظاہر ہے کہ انھیں یہ بھی معلوم تھا کہ وحدت وجود اہلِ طریقت کے حلقوں میں مقبول ہی نہیں بلکہ کم و بیش ایک راسخ حقیقہ بن چکا ہے۔ لہذا انھوں نے اسے یکسر مسترد بھی نہیں کیا بلکہ صوفیانہ مقام کی پہلی منزل قرار دیتے ہوئے اپنے فلسفہ وحدت شہود کو اس سے اگلی منزل کے طور پر پیش کیا۔ مجدد صاحب کے اعلیٰ مرتبے اور شخصیت کی بناء پر اس نئے فلسفے نے اپنا ایک حلقہ اثر پیدا کر لیا۔ لہذا دینی روایت میں مجدد صاحب کے بعد آنے والے مفکر اور عالم شاہ ولی اللہ نے کہ اپنے متوازن مزاج اور معاملہ فہمی کے لیے شہور ہیں، وحدت وجود اور وحدت شہود کو ہم آہنگ کرنے اور ان میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اکرام صاحب کے

خیال کے مطابق شاہ صاحب نے دیکھا ہوگا کہ وحدت وجود اصول ہے، اخذ انجذاب کا اور وحدت
شہود اصول ہے تطہیر و تزکیے کا، اور قوم کے شکری اور روحانی منظم کے لیے دونوں مفید اور
کارآمد ہیں۔

برصغیر میں تصوف کی تاریخ کے اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم جیسویں صدی
کے شاعر اقبال کی شاعری کا جائزہ لیتے ہیں۔ اقبال بھی یہی طرح تصوف کی گود میں پلے تھے۔
ان کے والد بھی صاحب دل صوفی تھے۔ چنانچہ وہ شاہ سلیمان پھلوری کے نام ۷۴۷ھ فروری ۱۹۲۹ء
کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

”میرے والد کو فتوحات اور خصوص (ابن ولی کی کتابیں) سے کمال توغل رہا
ہے۔ چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان کا نام اور ان کی تعلیم پڑتی
شروع ہوئی اور جوں جوں علم اور تجربہ بڑھتا گیا میرا شوق اور واقفیت
زیادہ ہوتی گئی۔“

ذاتی طور پر اقبال کو تمام عمر درویشوں اور قلندروں کی صحبت اور صوفیہ کرام کے افکار و
اشغال سے شغف رہا۔ شروع میں تو وہ وحدت وجود کے قائل تھے۔ باگمب دراک کی کسی ایک نظموں مثلاً
”سیلیسی“، ”شیخ“ وغیرہ میں اس کا ثبوت موجود ہے مگر اس سلسلے میں سب سے اہم نظم وہ ہے جو انھوں
نے اپنے ایک ہمسفر سوامی رام تیرتھ پر لکھی تھی۔ سوامی جی وجودی اور دیانتی عقیدے کے پیرو تھے
انھوں نے دریا میں ڈوب کر اپنی جان جانِ آفریں کے سپرد کر دی۔ اب ذرا دیکھیے کہ اقبال نے اس
واقعے کو کس نظر سے دیکھا اور کس انداز سے اس کی تشریح کی:

بہمنزل دریا سے ہے اے قطرۂ بے تاب تو
پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے راز رنگ و بو
میں ابھی تک ہوں اسیر امتیاز رنگ و بو
نفعی ہستی اک کر شمر ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا

یہاں اقبال نے وحدت وجود کے ایک بنیادی تصور یعنی "نفعی ہستی" کا اثبات کیا ہے اور اسے "دلی آگاہ" کا ایک کرشمہ قرار دیا ہے، لیکن اس زمانے کے کچھ عرصے بعد ان کے خیالات میں ایک انقلاب آیا اور انھوں نے وجودی صوفیہ اور شعراء کے غلات آواز بلند کی۔ خطوط میں ابن عربی کی تعلیمات کو کفر و زندقہ قرار دیا اور مثنوی اسرار خودی میں حافظ شیراز کو ملامت کا ہت بنایا:

ہوشیار از حافظ صہبا گار
باش از زہرا بل سرمایہ دار
نیمت یراز باوہ در بازار تو
از دو جام آشفہ شد دستار او
مخل او در خور ابرار نیست
ساز او تبدیل احوار نیست
بے نیاز از مخل مسافز گزر
المندر از گوشتندال المندر

لطف یہ ہے کہ اقبال نے ابن عربی اور حافظ کی تو محافت کی لیکن مولانا روم کو جو وحدت وجود کے ممتاز ترجمان تھے اپنا بیرومرشد بنایا۔ شارحین اقبال اس کی توجہ یوں کرتے ہیں کہ دراصل اقبال جبر و اختیار، ارتقاء اور مشق کے بارے میں رومی کے انکار سے متاثر تھے اور اس بنیاد پر مرید ہندی ہونے کا دعویٰ کرتے تھے مگر سوال یہ ہے کہ خود رومی نے تو اپنے ان انکار میں اور وحدت وجود کے فلسفے میں کوئی تضاد نہیں دیکھا تھا۔ دراصل وحدت وجود سے اقبال کے ترک تعلق کی وجہ اور تھیں۔ کہا یہ جاتا ہے کہ قیام یورپ کے آخری زمانے میں دنیائے اسلام کی ہمہ گیر پستی اور سیاسی بد حالی نے ان کے دل پر محنت اثر کیا اور غور و غوض کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس تنزل کے ذمے دار فلسفہ وحدت وجود اور اس سے وابستہ تصورات ہیں جو غمی اثرات کے تحت مسلمانوں میں رواج پانگے تھے۔ یہ تصورات غیر اسلامی ہیں کیوں کہ یہ جدوجہد اور تنگ و دو کے بجائے زندگی میں بے عملی کا سبب سمجھاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے تنزل کے متعدد معاشی، سیاسی، عسکری اور معاشرتی اسباب و علل سے قطع نظر کر کے صرف وحدت وجود ہی کو اس کا مورد الزام

ٹھہرانا کہاں تک درست تھا۔ بہر حال یہاں ہمیں اس سوال سے بحث نہیں، ہمیں تو صرف یہ دیکھنا ہے کہ خیالات میں اس انقلاب کے بعد اقبال نے غیر اسلامی اور بھی فلسفہ یعنی وحدت وجود سے اپنی وابستگی ترک کر دی اور اپنی شاعری کو ملت کی حیات نو کی خاطر عمل اور جنگ و جد کا درس دینے کے لیے وقف کر دیا۔

اسرارِ خودی میں حافظ شیراز کے غلات اشعار پر صوفیہ کے حلقے میں شور مٹا اور خود اقبال کے بعض مقررین مثلاً خواجہ حسن نظامی، اکبر الہ آبادی، مہاراجہ کشن پرشاد وغیرہ کی طرف سے شدید رد عمل ہوا۔ آخر انھوں نے یہ اشعار کتاب سے خارج کر دیے مگر اس ہنگامے کے دوران تصوف اقبال کے خطاط کا خاص موضوع بنارہا۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء کے خط میں وہ لکھتے ہیں :

”میری نسبت آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور میرا یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا ہے کیوں کہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت وجود کی طرف رُخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے کا نتیجہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحان کے ساتھ ایک خون ناک دماغی اور قلبی بہم سار کرنا پڑا۔“ ۵

اپنی صفائی ہمیش کرتے ہوئے اقبال نے ۳۰ اپریل ۱۹۱۶ء کو مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں لکھا ہے :

”خواجہ حافظ کی شاعری کا میں معترف ہوں۔ میرا عقیدہ ہے کہ ایسا شاعر ایسا میں آج تک پیدا نہیں ہوا، لیکن جس کیفیت کو وہ پڑھنے والوں کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ قوائے حیات کو کمزور دنا تو ان کرنے والی ہے۔“ ۶

اقبال نے وحدت وجود سے ترک تعلق کیا اور ان کے اپنے قول کے مطابق انھوں نے مجدد الف ثانی کے فلسفے کو وحدت وجود کے مقابلے میں اسلامی تصوف قرار دیا۔ ۲۴ جون ۱۹۱۶ء کے ایک

خط میں "اسرار خودی" کا حوالہ دیتے ہوئے ہمارا جوشن پر خداوند کو لکھتے ہیں :

"اسلامی تصوف کا دار و مدار گستی پر ہے۔ تصوف وجودیہ کا ہیستون یا فنا پر اگر
میں نے گستن کی حمایت کی ہے تو کوئی بدعت نہیں کی۔ میرا ذاتی میلان ہیستون
کی طرف ہے مگر وقت کا تقاضا اور ہے اور میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کے
لکھنے پر مجبور تھا۔ دنیا مخالفت کرتی ہے تو کہے۔ اس کی پروا نہیں۔ میں نے اپنی
بساط کے مطابق اپنا فرض ادا کر دیا ہے۔"

پھر تصوف کے ان دونوں تصوف کی ابر الہ آبادی کے نام ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں یوں وضاحت
کرتے ہیں :

"مجھے تصوف سے لڑچکر میں دلفریبی اور حُسن و چمک پیدا ہوتی ہے مگر ایسا کہ
طبائع کو بہت کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے
اور اس قوت کا اثر لڑچکر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا
لڑچکر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ Pessimistic
Literature کبھی زمرہ نہیں رہ سکتا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس
کے لڑچکر کا Optimistic ہونا ضروری ہے۔"

وحشت و جود سے اقبال کی برگشتگی اسرار خودی کی تصنیف سے شروع ہوئی۔ اس زمانے
کے خطوط میں انھوں نے اپنے آپ کو واضح طور پر مجدد الف ثانی کا ہم خیال ظاہر کیا ہے۔ ان سے
اقبال کے تعلق خاطر کے سلسلے میں ۲۹ جون ۱۹۳۴ء کو سید نذیر نیازی کے نام ایک خط خاص
اہمیت رکھتا ہے۔

آج شام کی گاڑی سے میں سرسبز شریفہ جا رہا ہوں۔ چند روز ہوئے صبح کی نماز کے
بعد میری آنکھ لگ گئی۔ خواب میں کسی نے مندرجہ ذیل پیغام دیا :
"ہم نے جو خواب تمہارے اور شکیب ارسلان (دروزی رہنما) اتحاد اسلامی
اور اسلام کے نشاۃ الثانیہ کے بہت بڑے داعی کے تعلق دیکھا ہے وہ سرسبز
بہج دیا ہے۔ ہیں یقین ہے کہ خدا تعالیٰ تم پر بہت بڑا فضل کرنے والا ہے۔"

”پیغام دینے والا معلوم نہیں ہو سکا کوئی ہے۔ اس خواب کی بناء پر وہاں کی
حاضری ضروری ہے۔“ ۹

شاید اس حاضری کے بعد ہی اقبال نے مجدد الف ثانی سے اپنی عقیدت کا اظہار بالجرم
کی اس نظم میں کیا جس کا عنوان ہے ”پنجاب کے پیرزادوں سے“ اس کے پہلے چار شعر یہ:

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی مسجد پر
وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مصلحِ انوار
اس خاک کے ذرّوں سے میں شرمندہ تھا
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار
گردنِ بھگی جس کی جب انگریز کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گری اُترا۔
وہ ہند میں سرمایِ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خردوار

اقبال نے برصغیر کے دوسرے ادیب کرام میں سے کسی کو اس قسم کے الفاظ میں یاد
نہیں کیا، مجدد صاحبِ اقبال کے خیال میں وہ ”صاحبِ اسرار“ تھے اور سرمایِ ملت کے ایسے نگہبان
جن کو اللہ نے ملت پر آنے والے بُرے وقت سے خردوار کیا اور جن کے نفسِ گرم سے مردانِ حرم نے
نئے حرارت پائی۔ بالجرم ہی کی ایک نفل میں یہ شعر بھی ہے:

تین سو سال سے ہیں ہند کے مے خانے بند
اب مناسب ہے ترائیفیں جو عام اسے ساقی

تین سو سال کے ذکر سے صاف مجدد صاحب کے پیغام کی طرف اشارہ ہے۔ اقبال نے اس پیغام
کی طرف اُس وقت رجوع کیا جب اُن کو یقین ہو گیا کہ ”وقت کا تقاضا“ یہی ہے۔ مجدد الف ثانی
نے جب وحدت و جد کے فلسفے کی مخالفت کی تھی تو اس کی وجہ ایک تو مذہبی تھی وہ انتشار تھا جو
اکبر کے عہدِ حکومت میں دینِ الہی کے فاسقانے سے پیدا ہوا تھا اور دوسرے یہ کہ خود ہندوؤں میں
اجائے مذہب کی تحریک کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے۔ اقبال کے زمانے یعنی ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی

انتظار کے دوران تو ہندو مسلم اختلافات نے بتدریج بڑی حد تک صورت اختیار کر لی تھی۔ مختلف عوامل کی بنا پر جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلمان اقلیت کو جس حیثیت اہم اپنی بقا کا مسئلہ درپیش تھا۔ گویا حالات مجدد الف ثانی صاحب کے زمانے سے کہیں زیادہ نازک اور خطرناک تھے۔ لہذا اقبال نے بھی وحدت وجود کے بھائی چارے اور صلہ ملی کا اصول ترک کیا اور مسلمان قوم کو علیحدگی اور اپنے حقوق کی پاسبانی کا درس دیا اور آخر ۱۹۲۳ء میں ہندو اور مسلم اکثریتی ملاوٹوں کی بنیاد پر برصغیر کی تقسیم کی تجویز پیش کی۔

اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اقبال بیسویں صدی میں مجدد الف ثانی کے جانشین ثابت ہوئے۔ انھوں نے برصغیر کے خاص حالات کے پیش نظر اجتماعی زندگی میں وحدت وجود کو تامل عمل نہیں سمجھا اور اسے خیر باد کہہ دیا مگر مجدد صاحب ہی کی طرح اسے یکسر ستر دھجی نہیں کیا۔ فلسفیانہ سطح پر وہ آخر تک اس کے قائل رہے۔ ان کا یہ اعتراف ان کے خطوط میں موجود ہے کہ ان کا فلسفہ ہی اور آبائی رجحان وحدت وجود کی طرف تھا اور اسے ترک کرنے میں انھیں "ایک خون ناک، مافی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔"

اس جہاد میں اقبال شاعری کی حد تک تو کامیاب رہے مگر ان کے خطبات مدراس میں صورت حال مختلف ہے۔ یہاں انھوں نے ابن عربی، منصور ملاح، عراقی، بایزید، بسطامی اور دوسرے مشاہیر وجودی صوفی شعرا سے بلا تکلف اخذ و اتقاہ کیا ہے اور ان کی آراء کو پٹیا ہے۔ اس لیے بعض ناقدین کا یہ کہنا کہ اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت وجود سے ہوا تھا اور انجام بھی اس پر ہوا، کچھ ایسا غلط نہیں۔

اب میں ایسی چند خصوصیات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو تصوف سے ہمارے شعرا کی دل بستگی کی وجہ سے ہماری شاعری میں داخل ہوئیں اور ان کی پہچان بن گئیں۔ مثلاً ہمارے صوفیہ اور شعرا نے واعظ و ملا اور زاہد و شیخ کے جبر و اکراہ اور ظاہر و داریوں سے جنھیں حافظہ نے "نازد و کرشمہ بر سر منبر" کا نام دیا تھا ہمیشہ اپنی ناخوشی اور بیزاری کا اظہار کیا ہے اور اکثر انھیں اپنی طنز و تنقید کا ہتھکنڈا بنایا ہے۔ یہ دراصل زاہدیت کے خلاف ایک احتجاج ہے کیوں کہ وہ محض پابستہ رسوم و قیود ہے اور اس صدق و صفا اور قلبی جذب و کیف سے خالی ہے جو صوفیہ کے نزدیک مذہب کی

حقیقی ذہن و نیت ہے۔ یہ طرز خیال رومی سے لے کر اقبال تک مسلسل روایت کی شکل میں نظر آتی ہے جس میں حافظ و سعدی بھی شامل ہیں اور میر و غالب بھی، مگر اس احتجاج کی ایک حد نسبتاً زیادہ وقیع صورت جسے وحدت وجود کے تصور سے بڑی گہری نسبت ہے بلکہ اسے ہی کا خلاصہ کہنا چاہیے، یہ ہے کہ ہمارے شعراء مذہبی عقیدے کے اعتبار سے اسلام کے پیرو ہونے کے باوجود اپنی شاعری میں کفر کا کلہ پڑھتے تھے۔ یہی حال فارسی سے حکیم سنائی سے جانی تک کے صوفی شعراء کا ہے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اردو پر فارسی شاعری کی اس روایت کا اثر تھا تو یہ سوال پھر بھی باقی رہ جاتا ہے کہ اس کفر کی ماہیت اور نوعیت کیا ہے۔ یہ کس تصور یا ذہنی کیفیت کا ترجمان ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعری میں کفر ایک شاعرانہ تمثیل ہے جسے شاعر نے اپنے حزن و غم کے اظہار کے لیے اپنا رکھا ہے۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ شاعر کے خیال میں زاہریت کی فضا اتنی تنگ اور محدود ہے اور اس میں انسان کے وجدان و شور اور فکر و احساس پر اتنی پابندیاں ہیں کہ انسان کی شخصیت بننے اور سنورنے کے بجائے سکڑا سمٹ کر رہ جاتی ہے۔ شاعر زاہریت کی اس گھٹی ہوئی فضا اور رسمیت کے عوض اپنے فکر و احساس کی آزلوی کو جج دینے پر آمادہ نہیں۔ اس کے نظام اعتبار میں روشنی خیالی، کشادہ دلی اور وسیع النظری کو خاص اہمیت حاصل ہے کیوں کہ یہ وہ عناصر ہیں جو انسانی شخصیت کی نشوونما اور ترقی اور اس کی صلاحیتوں کو ابھارنے اور ایک بھروسہ پر زندگی گزارنے کے لیے ضروری ہیں۔ ان عناصر سے جو فضا ترتیب پاتی ہے اس کو ان شعراء نے کفر سے تعبیر کیا ہے۔ اس قسم کی فضا انسانی فطرت کی ایک کیفیت بھی ہے اور اس کی ایک طلب بھی۔ اس سے کسی کے ایمان میں خلل نہیں پڑ سکتا کیونکہ اسلام خود دین فطرت ہے یوں نہ ہوتا بھلا ایہ خسرو جیسا دلی با صفا کیسے بھارا اٹھتا :

کافر ختم مسلمان مراد کار نیست

ہر رگ من تار گشت حاجت زار نیست

جب ایک دفعہ کم کی تمثیل کو شاعری میں قبول کر لیا گیا تو اس کے دوسرے لوازمات یعنی بت خانہ و دیر اور شفق و زمار کے ذکر نہ بھی رواج پایا۔ اس کے ساتھ سے خانے کی بساط بھی تو سامان و مینا کھٹکے اور نزام ساتی و صدائے چنگ کے درمیان زمیوں کی باؤہو کے نعرے گونجے۔ غرض ہمارے شعراء نے

اپنے تخیل کو نور سے ایک پورا نگار خانہ آباد کر لیا۔ اب اس نگار خانے کی کچھ تصویریں دیکھیے :
 میر کے دین و مذہب کو اب پوچھتے کیا ہوا ان نے تو
 تشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

کفر کچھ چاہیے اسلام کی رونق کے لیے
 حسن زنار ہے حبیب سلیمانی کا

اواسیاں تھیں مری خانقہ میں متابل میر
 صنم کدے میں تو ہم آکے جی لگا بھی ہے میر

دیکھا جو حرم کو تو نہیں دیر کی وسعت
 اس گھر کی خفا کر گیب سمار فراموش

جب چھوٹے ناتواں صنم خانہ دل شیخ
 کہے کا ترے وجد میں دیوار و در آوے سوا

وفاداری بہ شرط استواری اصل ایماں ہے
 مرے بت خانے میں تو کہے میں گاؤں برہمن کو

نہیں کچھ شبیر و زنار کے چھندے میں گیرائی
 وفاداری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے غالب
 دیکھیے اقبال نے حرم و دیر کی رسومات کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے خالق حقیقی سے انسان کے بلا واسطہ
 رشتے کو کیسے بے لاگ اور بے باک طریقے سے اور عبودیت کے کیسے زندہ غلوں کے ساتھ ظاہر کیا ہے :

کیوں خالق و مخلوق میں حامل رہیں پرے
 پیراں کیسا کو کیسا سے اٹھا دو
 حق را بہ بودے صنماں را بہ طوانے
 بہتر ہے چراغِ محرم و برہنہ دو
 میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی ہلوں سے
 میسرے بے مٹی کا حرم اور بنا دو
 تہذیبِ نومی کا رگِ شیشہ گراں ہے
 آدابِ جنوں شاہِ مشرق کو بسکھا دو

کفر کی تمثیل کے ساتھ جنوںِ عشق کی اصطلاحیں بھی منسلک ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ کفر،
 جنوں اور عشقِ فارسی اور اُردو شاعری کی ایک ثلثِ قدیم کے تین زاویے ہیں۔ جنوں اور عشق کے تصورات
 بھی دراصل تصوت ہی سے ماخوذ ہیں۔ معرفتِ الہی اور ادراکِ حقیقت کا وہ طریقہ جو قتل و خسرو اور
 استدلال پر انحصار کرتا ہے صوفیہ کے نزدیک ناقص اور ناقابلِ اعتبار ہے 'مولانا دوم کے شعر ہیں :

پائے استدلالیاں چڑیں بود
 پائے چڑیں نخت بے تمکیں بود

گھر پر استدلال کا ردیں ہڈے
 غمرازی رازِ دل رہیں ہڈے

معرفتِ الہی اور ادراکِ حقیقت کا صحیح طریقہ صوفیہ کے نزدیک کشف و اشراق ہے۔ انسان اپنی اس
 صلاحیت کو تحریرِ نفس اور صفائے قلب کی ریاضتوں سے جلا دے سکتا ہے۔ مولانا دوم ہی کا ایک
 اور شعر ہے :

آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
 نقشِ امینی بروں از آبِ خاک

گو یا صوفیہ کے نزدیک آئینہ دل پاک و صاف ہو تو وہ آبِ و گل کے جہاں سے اور انقوش بھی دیکھ سکتا

ہے۔ چنانچہ میر نے کہا ہے:

دل نے ہم کو مثالِ آئینہ
ایک مسلم سے روشناس کیا
اور غالب نے اس خیال کو تمام موجودات میں دل کا آئینہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس طرح
ظاہر کیا ہے:

از مہرِ ما بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
طولی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ
صوفیہ کے کشنی اور اشراقی طریقیہ کو قلع دل سے ہے اور قلع و خرد کا قلع و دماغ سے قلع و خرد سے خبر
حاصل ہوتی ہے اور کشف و اشراق سے نظر۔ دل ہی عشق و جنوں کا مرکز ہے۔ چنانچہ تصون سے
متاثر شاعری میں ہمیشہ قلع و خرد کے مقابلے میں عشق و جنوں کو سراہا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اہل نزد
پر غالب کی نظر ملاحظہ ہو:

ہیں اہل خرد کس روشِ خاص پہ نازاں
پابستگی رسم و روئے عام بہت ہے
مگر غالب جنوں کے قائل ہونے کے باوجود قلع کی دروں بینی کی اہلیت بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ انھیں
اس کا بھی اندازہ تھا کہ دل کی آگہی کے طفیل امید و بیم کی کش مکش ایک بلائے بے درماں بھی
بن سکتی ہے!

شکوہ و شکر کو ثمرِ بیم و اُمید کا بھ
خانہ آگہی خراب دل نہ سمجھ بلا بھ
اور آگہی کے آشوب کو برداشت کرنے کے لیے اک گونہ بے خودی کا ہمارا بھی لینا پڑتا ہے:
بے سے کسے ہے طاقِ آشوب آگہی
کھینچا ہے مجز جو صلہ نے خطایاغ کا
اقبال کے ہاں بھی دل کی آگہی کی کیفیتوں کا بیان اکثر ہوا ہے۔ مثلاً ساقی نامہ کے یہ رواں
دوان شعر دیکھیے:

مرے دیدہ ترکِ بے خوابیاں
 مرے دل کی پوشیدہ بیتابیاں
 مرے نالائیمِ شب کا نیاز
 مرے خلوت و انجمن کا گداز
 امنگیں مرے آرزوئیں مرے
 اُمیدیں مرے جستجوئیں مرے
 مرادِ مرے دزم گاہِ حیات
 گماؤں کے لشکرِ قیاس کا ثبات

اقبال کے دل کو بھی گماؤں کے لشکر نے میدانِ کارزار بنا رکھا تھا مگر وہ خوش قسمت تھے کہ ان کو یقین کا ثبات بھی میسر تھا۔

شامی میں جب جنوں کی اصطلاح آئی تو اس کے ساتھ ایک طعن تو دشتِ و صحرایہ چاک و اس اور چاک گرِ بیاں 'خارِ خیلاں اور آبلہ پائی کا ذکر عام ہوا اور دوسری طرف بہادر میں موج ہوا اور جس گل کی صدا پر دیوانوں کی زنجیر پا کا شور اٹھا۔ ہمارے شعراء نے اپنے زورِ بخیل سے اسی قسم کا ایک نگار خانہ یہاں بھی تیار کر لیا جیسا انھوں نے کفر کے لوازمات سے تیار کیا تھا۔ اب اس نگار خانے کی کچھ تصویریں بھی ملاحظہ فرمائیے:

جب جنوں سے ہمیں توسل تھا
 اپنی زنجیرِ باہی کا حسل تھا

پھر موج ہوا بچاں اے میرِ نظر آئی
 شاید کہ بہد آئی، زنجیرِ نظر آئی

زندہاں میں بھی شورشِ ز گئی اپنے جنوں کی
 اب سنگِ مداوا ہے اس آشفۃِ سری کا

ابا کے جنوں میں حاصل شاید نہ کچھ رہے
 دامن کے چاک اور گریباں کے چاک میں میر

مگر کیا نامح نے ہی کو قید اچھایوں ہسی
 یہ جنوں خشت کے انداز ٹھٹ جائیں گے کیا

ہے سنگ پر برات مسائے جنوں عشق
 یعنی ہرز منت طفلان اٹھائے

میں نے محنوں پہ لڑکپن میں اند
 سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا

احباب چاہ سازئی دشت نہ کر کے
 زنداں میں بھی خیال بیا باں نورد تھا

ان آبلوں سے پاؤں کے گہر اگیا تھا میں
 جی خوش ہوا ہے راہ کو پُر حنا دیکھ کر غالب
 اقبال کے کلام میں تو جنوں کے بارے میں اشعار کا کوئی شمار نہیں۔ اس لیے کہ جنوں ان کے
 ہاں ایک عقیدہ بھی ہے ایک ایسا ذہنی رویہ بھی جس کی انھوں نے عمر بھر پرورش کی ہے۔ بانگ درا
 کے زمانے کا ایک شعر ہے :

ابلی عقل فحشہ ہے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
 اسے ہے سوداے بخیہ کاری بختے سر پر میں نہیں ہے
 اور پھر بال جبریل میں وہ وقت آیا جب اقبال نے اپنی آواز سے خود اثر لیتے ہوئے بڑے

اقتدار سے کہا:

یہ کون نزلِ خواں ہے پُرسوز و نثا، انجیز

اندیشہ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیسز

اب میں اقبال کے چند ایسے شعر آپ گھوسٹناؤں گھا جو ملائے مکتب کے خیال میں تو
شاید کفر کی سرحدوں کو چھو گئے ہیں مگر جیسا کہ ہم نے دیکھا شاعر ہی میں اس قسم کا کفر روا
سمجھا گیا ہے:

کمالِ جوشِ جنوں میں رہا میں گرم طواف

خدا کا شکر سلامت رہا حرم کا طواف

وہ حربِ راز کو مجھ کو سکھا گیا ہے جنوں

خدا بجھے نفسِ جبریل دے تو کہوں

مرے گلوں میں ہے اک نفسِ جبریلِ آشوب

سنبھال کر جسے رکھا ہے لامکاں کے لیے

غرض یہ کہ اردو شاعروں کے جنوں کے تصور میں محض آوارگی کوہِ بیاباں ہی نہیں ایک

ذوق و شوق ایک کوشش و کاوش ایک طلب و تمنا اور آرزو مندی کا تصور بھی شامل ہے۔

یہ تصور شاعر کو دل و جان سے عزیز ہے اس لیے کہ وہ زندگی کی ایک اعلیٰ سطح کی علامت ہے۔

ہماری شاعری میں جنوں اور عشق اکثر ہم معنی الفاظ کی صورت میں بھی استعمال ہوئے

ہیں۔ غالب کے جواشعار میں نے ابھی آپ کو سنائے ان میں جنوں عشق کی ترکیب بھی موجود ہے۔ غالب تو

عشق کو اصطلاحی نہیں لغوی معنوں میں بھی جنوں سمجھتے تھے۔ ان کا شہود شعر ہے:

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل

کہتے ہیں جس کو عشقِ خلل ہے دماغ کا

ظاہر ہے کہ یہاں غالب جس عشق کا ذکر کر رہے ہیں وہ انسانوں کا عشق بھی ہو سکتا ہے۔ میر

غالب اور اقبال کے ہاں عشق کے کیا معنی رہے ہیں اس کی بحث ذرا بعد میں آئے گی۔ فی الحال مجھے یہ کہنا ہے کہ عشق وحدت وجود کے تصور میں ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ابن عربی کی وہ نظم یاد کیجئے جس کا ترجمہ نہ مانے کچھ دیر ہوئی آپ کو سنایا تھا۔ اس کا آخری مصرع یہی ہے کہ میرا دین بھی عشق ہے اور میرا ایمان بھی عشق ہے۔ عشق حقیقی یعنی خدا کا عشق قوصت کا خاص موضوع ہے لیکن چونکہ کائنات حقیقی کی نظر ہے اس لیے صوفیہ کو اس کی ہر شے میں گھسی ہے اور ہر شے کی طرف ان کا دل مائل ہوتا ہے لہذا عشق مجازی یعنی انسانوں کے درمیان عشق بھی اس میں شامل ہے۔ مولانا روم کا شعر ہے :

از انہم مبتلائے ماہ رویاں

کہ آتش در ایشان مد زناں است

براقی نے یہی بات ایک اور رنگ میں بھی ہے :

دور وئے آل کہ رونقِ خواں زوئے تست

والم نظر اہ زخِ خوابم آرزو است

یہاں ہمیں عشق مجازی ہی سے سروکار رہے گا یعنی وہ عشق جو انسانوں کے درمیان ہوتا ہے جس میں نفسانی خواہش اور ضمیمت بھی ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ جذباتِ قرب و بیکارگت، اخلاص و نیاز اور سپردگی بھی۔ مگر ہماری شعری روایت میں اکثر عشق حقیقی اور عشق مجازی اس طرح ایک دوسرے سے پیوست ہیں کہ ان کو جدا کر کے دیکھنا مشکل ہو جاتا ہے اور پھر یہ بہت کچھ قلمی کی اپنی افتاد مزاج اور درحمانِ طبیعت پر بھی منحصر ہے۔ اکثر خفیعہ اشعار کی یہ ایک وقت دونوں قسم کی تفسیر کی جاسکتی ہے۔ ایک اور شکل یہ ہے کہ شعری روایت میں عشقیہ شاعری کی زبان اتنی عام پسند اور مقبول ہو چکی ہے کہ شاعر کا مانیہ کچھ ہی جو وہ سہارا اسی زبان کا لیتا ہے۔ فیض صاحب انقلاب و زندہ باد کی بات بھی جہاں لب و زخار کے حوالے سے کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اب اقبال کے کچھ ایسے اشعار آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں جو اس زمانے کی یادگار ہیں جب وہ عشق مجازی کی منزل سے دور نکل چکے تھے مگر اظہار و بیان میں انھوں نے وہی رعایتیں ملحوظ رکھی ہیں جو عشق مجازی سے مخصوص ہیں، اشعار یہ ہیں :

میں فو نیاز ہوں مجھ سے محراب ہی اولیٰ
کو دل سے بڑھ کے میری نگاہ بے قابو

عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کو میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں

کہہ گئیں رازِ محبت پر وہ داری ہائے شوق
تھی فغاں وہ بھی جسے ضبطِ فغاں بکھا تھا میں

تجھے یاد کیا نہیں ہے مرے دل کا وہ زمانہ
وہ ادب گہرِ محبت وہ ننگہ کا تازیانہ

میں وصال میں تجھے وصلہٴ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہ بے ادب

ان اشعار کی تفسیر آپ جو چاہیں کریں، اقبال نے یہاں جو کچھ بھی کہا ہے عشقِ شاعری کی زبان میں کہا ہے۔ اس عشقِ شاعری کی زبان میں کہ جس میں تصوف کا رنگ بھی شامل ہے اور تو اور ذرا فراقِ صاحب کی ایک غزل کا حال سینے جس میں انھوں نے صراحتاً ایک خاص شخص یعنی اپنے ”شامِ عیادت“ کے محبوب سے خطاب کے دوران یہ شعر بھی کہے ہیں :

تجھی سے رونقِ بزمِ حیات ہے اے دوست
تجھی سے انجمنِ ہر وہ ماہ روشن ہے
تری نظر سے عبارتِ جہاں کے نقشِ دنگار
یہ کائنات شمعِ نگاہِ پُرفتن ہے

ہوا سنگتی ہوئی رات جگمگاتی ہوئی

یہ آہیں ہیں تری ہی، ترا ہی دامن ہے

کوئی تصون پسند تار ہی اگر ان اشعار میں جو یہ حقیقی سے عشق حقیقی کے اظہار کا جبرہ دیکھے تو کیا
آپ اسے اسی کی غلامی قرار دیں گے؟ اقبل اور فراق کے اشعار سے یہ مثالیں میں نے اپنی
اس گمراہ شمس کے ثبوت میں پیش کی ہیں۔ پہلی شعری روایت میں عشق حقیقی اور عشق مجازی اس
طرح ایک دوسرے میں پیوست ہیں کہ ایک پر دوسرے کا گماں ہونا مین ممکن ہے۔

بہر حال جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے عشق مجازی ہی سے سروکار رہے گا جو میر کی
شاءِ ہی میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور میر کے عشق میں میر کی شخصیت بنیادی حیثیت رکھتی
ہے۔ اس بات کی وضاحت میں یہ عرض کروں گا کہ میر کے لیے عشق کوئی ایسا فردی اور عملی جذبہ
نہیں جو دل بہلانے یا وقت گزارنے کے لیے مادی طور پر اپنے اوپر طاری کر لیا جائے اور پھر
اسے تہہ کر کے رکھ دیا جائے۔ میر کا عشق ان کے لیے ایک ایسا بھرپور اور ہمہ گیر تجربہ ہے کہ
جس میں میر کی پوری شخصیت شہک نظر آتی ہے اور وہ اس کا معروضی شور بھی رکھتے ہیں:

شالِ سایہ محبت میں جال اپنا ہوں

تمہارے ساتھ گرفتار حال اپنا ہوں

اس شعر میں عشق کے بارے میں میر نے جو دروں بینی دکھائی ہے وہ عشق کے کئی اور پہلوؤں
کی نقاب کشائی میں بھی نمایاں ہے:

یاد اس کی اتنی خوب نہیں میسر باز آ

نادان پھر وہ جی سے بھلایا نہ جائے گا

کہتا تھا کسی سے کچھ تھا حق کسی کا منہ

کل میر کھڑا تھا یاں پچ ہے کہ دوا نہ تھا

وصل و بجران سی جو دو منزل ہیں راہ عشق کی

دل فریب ان میں خدا جانے کہاں مارا گیا

کچھ نہ دیکھا پھر بجز یک شعلہ پر بیچ و تاب
شعشعہ تک تو ہم نے دیکھا تھا کہ پرواز کیا

مستقل رونے سے شاید کہ بجھے آتش دل
ایک دو آنسو تو اور آگ لگا دیتے ہیں

ہر گاکسی دیوار کے ساتھ میں پڑا میر
کیا کامِ محبت سے اس آرام طلب کو

اس آخری شعر کی تہوارِ رمزیت کا تو کوئی جواب نہیں۔ یہاں میر نے محبت میں اپنی حالت پر ترس
بھی کھایا ہے اور طنز بھی کی ہے مگر اس پیار اور ہچکچار کے ساتھ کہ جو صرت میر ہی سے ممکن
تھا۔ اس دیوانگی شوق کا یہ عالم ہے:

دلِ پُرفوں کی اک گلابی سے
عمر بھر ہم رہے شرابی سے

شرابِ عشق میسر ہوئی جسے یک شب
پھر اس کو روزِ قیامت تلکِ خسار رہا

عشق میں طبیعت کی یہی استقامت اور شعروں میں اس طرح ظاہر ہوتی ہے:

اپنا نہیں یہ طور کسی اور کو دیکھیں
آئیے کو لپکا ہے پریشاں نظری کا

کنارا یوں کیا جتا نہیں پھر
اگر پائے محبت دریاں ہو

اب تو گلے بندھا ہے زنجیرِ طوق ہونا
عشق و جنوں کے اپنے ناموس دار ہم ہیں

دل کے دیریں ہونے پر بھی محبت کے داغ کی روشنی قائم رہتی ہے:

روشن ہے اس طرح دل دیریں میں ایک داغ

اُڑنے لگے ہیں جیسے جلے ہوئے ہسٹراغ ایک

میں نے جب عرض کیا تھا کہ میری پوری شخصیت محبت میں جھنک نظر آتی ہے تو اس کا ایک

اور مطلب یہ بھی تھا کہ میری محبت کو دوسرے مسائل سے بے نیاز یا الگ ہو کر نہیں بلکہ ان کے ساتھ و
باقی میں دیکھتے ہیں:

مصائب اور غم پر دل کا جانا

عجب اک سانچہ سا ہو گیا ہے

جگر گدھی، ناکامی دُنیا ہے آخر

نہیں آئے جو میرے کچھ کام ہوگا

اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ مصائب صرف میری ذاتی زندگی ہی سے متعلق نہیں تھے۔ انھیں اُن
مصائب کا بھی پورا احساس تھا جو ان کے زمانے میں اجتماعی زندگی کو پیش آتے رہے۔ گویا غم محبت
اور غم روزگار ساتھ ساتھ ان کو اور ان کی شاعری کو متاثر کرتے رہے۔ غم محبت کو محسوس کرنے میں
کچھ ان کی اپنی رقت آمیز طبیعت کا اثر بھی شامل تھا اور یہ اثر اس وقت زیادہ نمایاں ہو جاتا
تھا جب وہ محبت میں اپنی حالت پر غور کر رہے ہوں:

جب نام ترا بیچے تب بھشم بھر آوے

اس طرح کے جینے کو کہاں سے جگر آوے

ہلے آگے ترا جب کسو نے نام لیا

دل ستم زدہ کو ہم نے تمام تمام لیا

یہ میر کی حقیقی شاعری کا ایک رنگ ہے۔ اب میں آپ کو کچھ ایسے شعر سناتا ہوں جن میں

میر نے محبوب سے اس کی بے اعتنائی کی شکایت کی ہے، بالکل فطری انداز میں خاص انسانی سطح پر

اور ضبط و احتیاط کے ساتھ۔ حالانکہ یہ بڑا نازک مقام تھا۔ لیجے میں وہ ساری حسرت اتر آئی ہے جو دل میں بھری تھی مگر کسی قسم کی تمنی کا شائبہ تک نہیں :

فقیرانہ آئے صدا کر چلے
میاں خوش رہو ہم دعا کر چلے
جو تجھ میں نہ جینے کا کہتے تھے ہم
تو اس مہد کو اب وفا کر چلے
کوئی نا اُمیدانہ کرتے نگاہ
نہم ہم سے نہ بھی چھپا کر چلے

دور ہونے کا ہم سے وقت ہے کیا
پوچھ کچھ سال بیٹھ کر نزدیک

وجہ بے گانگی نہیں معلوم
تم جہاں کے ہوداں کے ہم بھی ہیں

ہم فقیروں سے بے ادائی کیا
اُن بیٹھے جو تم نے پیار کیا

جیسی غزوگی اور ان جیسی آنسوؤں میں دھلی ہوئی آواز اُردو کے کسی اور شاعر کے سہے میں نہیں
آئی۔ چنانچہ انھوں نے خود کہا ہے :

میں جو بولا کہہا کہ یہ آواز
اسی خاند خراب کی سی ہے

اس خاند خراب کو اپنی شاعری کے ایک لامتناہی سلسلہ کرب و بلا ہونے کا بھی پورا
احساس تھا :

پچھ غلوں میں شام کی ہے میں نے
 فوج کشی مدام کی ہے میں نے
 یہ بہت کم کر جس کو کہتے ہیں عمر
 درر کے فرض تمام کی ہے میں نے
 ہاں کبھی کبھی وہ اپنے آپ سے یہ بھی کہہ لیتے تھے،

میر بھی کرو با پر میری صاحب کبھی
 جب ذہن دہائی دھونا یہ بھی کوئی دھندلا
 بلکہ میر کی اپنی طبیعت کی نرمی اور گھڑانے کچھ ان کی دکھ بھری زندگی کے تجربات نے ان کی شاعری کو
 وہ لب دلچہ لہوہ اثر انگیزی طحا کردی تھی جسے میر کا انداز کہا گیا ہے کہ جس پر اُنہو کے اکثر
 شاعروں نے چٹائی چوٹی نظر ڈالی ہے۔ ذوق کا وہ شعر تو آپ کو یاد ہوگا:

نہ چوا پر نہ ہو میسر کا انداز نصیب
 ذوقِ بادلوں نے بہت نذر غزل میں مارا

ذاتی طور پر مجھ جب بھی یہ شعر یاد آتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ ذوق نے یہ کیوں کر کچھ بیا کر محض
 زور مارنے سے غزل میں میر کا انداز پیدا ہو سکتا ہے۔ میر کا انداز تو میر کی شخصیت اور زندگی کو ہر
 رنگ میں قبول کرنے کی اس صلاحیت کی دین تھی جس کی تربیت اور پرورش کرنے کے لیے اس
 قسم کی روحانی تپسیا کرنی پڑتی ہے جس کا ذکر میر نے اپنے ان اشعار میں کیا ہے:

بخائیں دیکھ لیاں کج اوانیاں دیکھیں
 بھلا ہوا کہ تری سب بُرائیاں دیکھیں

مرے سلیم سے میری بھی محبت میں

تمام عمر میں 'ناکایوں' سے کام لیا

اس شعر میں کھیدی لفظ سلیم سے میر کی بدولت میر نے 'ناکایوں' سے کام لیا۔ یہ لفظ میر کے کچھ اور
 اشعار میں بھی استعمال ہوا ہے:

شرما سلیقہ ہے ہر ایک امر میں
عجب بھی کرنے کو ہنر چاہیے

تمنائے دل کے بے جان دی
سلیقہ ہمدرد تو مشہور ہے

مصرع کبھی کبھی کوئی موزوں کروں ہوں میں
کس خوش سلیقگی سے جگروں کروں ہوں میں
زندگی، عشق اور شاعری میں سلیقے اور ہنر کے علاوہ میرے عشق میں ادب بھی سیکھتا تھا۔

دور بیٹھا غبار میر اس سے
عشق بنی، ادب نہیں آتا
پھر میر کے خیال میں ماضی کو محبوب سے ملنے کا ڈھب بھی آنا چاہیے:
بھئی کو ملنے کا ڈھب کچھ نہ آیا
نہیں تقصیر اس نا آشنا کی
عشق دیوانگی اور جنوں ہی ہسی مگر شعور بیاں بھی لازم ہے:

خوش ہیں دیوانگی میر سے سب
کیا جنوں کر گیا شعور سے وہ

سلیقہ، ہنر، ادب، ڈھب، شعور، یہ وہ اسالیب ہیں جنہیں میر نے زندگی اور عشق میں مٹ مٹ کے سیکھا اور ملحوظ رکھا ہے۔ یہ میر کی سلامت روی کا ثبوت ہے کہ وہ اپنی تمام تر بے دماغی بد دماغی، غم پرستی اور ریاسیت کے باوجود ان اثباتی عناصر کو اپنی شخصیت کا جزو بنانے کے اہل تھے۔ اس اہلیت میں کچھ حصہ تو ان کے کلاسیکی خراج اور متصوفانہ تربیت کا راہ ہو گا اور کچھ اس جے ہوئے معاشرے کا کہ جس میں میر نے زندگی گزاری جس میں اقدار اور آداب و رسوم کے معیار قائم تھے جو سب افراد کے لیے قابل احترام تھے اور ب انہیں اس طرح تسلیم کیے ہوئے تھے کہ ان سے

انہوں کی توقع بھی نہیں کی جاتی تھی۔ اس پورے ہندی مدینے کو میر نے اپنے ایک شعر میں یوں
 بھرا کیا ہے :

چاند گری یاد دہی دل کی رسم شہر حسن نہیں

درد دلبر نادان بھی اس درد کا چارہ جانتے ہے

خدا اس شعر پر غور کیجیے، عاشق کو معلوم ہے کہ اس کے درد کا چارہ محبوب کے پاس ہے مگر چارہ
 گری، شہر حسن کے آداب و رسوم میں شامل نہیں لہذا محبوب مجبور ہے اور عاشق کو اس کی یہ مجبوری
 بغیر کسی گلے شکوے کے قبول ہے۔

میر کے ہاں اس قسم کا تسلیم و رضا کے جو نمونے ملتے ہیں وہ غالب کے ہاں ناپید ہیں۔
 اس لیے کہ غالب کو اپنی انفرادیت کا شدید احساس تھا اور اس کے اثبات پر اصرار بھی۔ لہذا وہ
 کسی معاشرتی یا اجتماعی اصول کی پابندی کو لازمی نہیں سمجھتے تھے۔ غالب نے یہ تو مانا :

ربیعہ کے تھیں استاد نہیں ہو غالب

کہتے ہیں اگلے زلزلے میں کوئی میر بھی تھا

مگر کبھی میر کا انداز اپنانے کی خواہش کا اظہار نہیں کیا۔ شاید ان کے دل میں یہ خواہش
 پیدا ہی نہ ہوئی ہو۔ ان کی شخصیت کا غیر اور قسم کی مٹی سے اٹھا تھا۔ چنانچہ انہوں نے اردو شاعری
 میدان میں ایک نئی عادت تعمیر کی جو میر کی عادت سے بہت مختلف ہے۔ غالب کی عشقیہ شاعری پر بھی میر کی عشقیہ
 شاعری کا سایہ نہیں پڑا۔ بتایہ ہے کہ عشق نے غالب کی شخصیت کو اس حد تک متاثر نہیں کیا تھا جتنا ان
 کی شخصیت نے ان کے عشق کو۔ عشق ہی کے ہاں میر کی طرح ہمہ گیر تجربے کی حیثیت نہیں رکھتا۔ وہ
 ان کے لیے محض ایک دلپذیر جذبہ تھا اور میر کے لیے ان کی زندگی میں غالب نے اپنے آپ کو عشق کے
 ہاتھوں بحال طور پر تسخیر نہیں ہونے دیا۔ ان کو اپنی شخصیت پر اتنا ناز تھا اور وہ اپنی ذات میں اتنے
 عورتوں کے لیے عیوب کے سامنے اپنے آپ کو کھودینا مشکل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ غالب کی عشقیہ
 شاعری میں نہ میر کا سا مجز و نیاز ہے اور نہ سپردگی و سرشاری کا وہ اعجاز، غالب کا دماغ اتنا
 قوی ہے اور ان کے دل پر اس طرح مادی کے ان کا دل کسی پر ٹوٹ کے آنے کی نادانی کر ہی
 نہیں سکتا۔ وہ دیوانگی کا دعویٰ کرنے کے باوجود دست کا قریب کھانے پر تیار نہیں تھے بلکہ اسے

فریب دینا انھوں نے اپنا لام ٹھہرایا تھا:

ماشت ہیں پر مشوقِ فربا ہے راکام

جنوں کو بُرا کہتی ہے یل رے آگے

اس کیڑے کا شعر آپ کو پوری اُردو شاعری میں نہیں ملے گا۔ غالب تو محبوب سے بے نیاز ہو کر اس

محبت و جہل کے تصور کی روحانی خیال ہی سے اپنی تشفی کا سامان پیدا کرتے تھے:

نہیں بھگدو کُلفت نہ ہو بھگدو ہے

روانی دوش و سستی ادا کیے

اے غالب کی خوب پسندی کا شکار ہی کہنا چاہیے کہ ان کے ہاں محبوب کے مقابلے میں اپنی

برتری کا احساس کچھ زیادہ ہی پایا جاتا ہے:

خشتِ مجھ کو نہیں دشت ہی ہوں

میری دشت تری شہرت ہی ہوں

خونے تری افسردہ کیا دشتِ دل کو

مشتوقِ دے وصل کی طرف سے

۷۰ اپنی خود بھڑکیں گے ہم اپنی دشت کیوں بدلیں

بلکہ سرزمین کے کیوں پوچھیں کہ ہم سے سرگراں کیوں

کبھی کبھی تو وہ محبوب کو ایک ایسا مد مقابل سمجھتے ہیں کہ جس سے بہر طور نمٹتا ہے:

عجز و نیاز سے توہ آیا نہ راہِ بر

دامن کو اس کے آج حریفانہ کھینچے

خدا شرماۓ انھوں کو کہ رکھتے ہیں کشاکش میں

کبھی میرے گریباں کو کبھی جانکے کے دامن کو

یہ سب کچھ کہنے کے بعد میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ وہ جو غالب نے اپنے بارے
 میں کہا تھا کہ "تھی نگہ میری نہاں خاؤں دل کی نقاب" تو اس کی بدلت غالب نے ایسے اشعار بھی
 کہے ہیں جن میں کہیں عاشق اور کہیں محبوب کی نفسیاتی کیفیات کو نہایت حسن و خوبی سے بے نقاب
 کیا گیا ہے۔ ان میں سے چند ایک اشعار نیچے،

میں نامراد دل کی تسلی کو کیسا کروں
 مانا کہ تیرے رُخ سے نگہ کامیاب ہے

جان کر کیجے تغافل کچھ اُمید بھی ہو
 یہ نگاہ غلط انداز تو سہم ہے ہم کو

کس منہ سے شکر کیجیے اس لعنِ خاص کا
 پرسش ہے اور پائے سخن دریا نہیں

زندگی یوں بھی گزر ہی جاتی
 کیوں ترا راہ گزند یاد آیا

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اُس نے کہا
 میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے پیرواگی
 وہ اک نگہ جو ہنسا ہر نگاہ سے کم ہے

رہے اس شوخ سے آزدہ ہم چند تے تکلف سے
 تکلف بر طرت تھا ایک انداز جنوں وہ بھی

رنگِ شکستہ صبح بہارِ نظارہ ہے
یہ وقت ہے شگفتنِ گلِ اے ناز کا
اور پھر وہ بے مثال نزل کہ جسے محبوب کے حسن و رعنائی اور عاشق کے ذوق و شوق کا ترانہ کہتا
چاہیے اور جس کا مطلع ہے:

وقت ہوئی ہے یار کو یہاں کیے ہوئے
جوشِ قدح سے بزمِ چراغِال کیے ہوئے
اس غزل میں یہ دو شعر ایک اور نقطہ نظر سے بھی قابلِ توجہ ہیں :
دل پھر طوان کوئے طامت کو طائے ہے
پندار کا صنم کدہ دیراں کیے ہوئے
پھر شوق کر رہا ہے خریدار کی طلب
عجزِ متاعِ عقلِ دولِ جاں کیے ہوئے

یہاں غالب نے واقعی اپنی خود پسندی کا حصار توڑ دیا ہے اور عشق کی راہ میں پندار
کے صنم کو سے کو دیراں کر کے متاعِ عقلِ دول و جاں کا نذرانہ پیش کیا ہے۔ غالب کے جو اشعار میں
نے آپ کی خدمت میں پیش کیے ہیں ان سے آپ کو اندازہ ہوا ہوگا کہ غالب کی حقیقہ شناسی میں
ان کی شخصی خصوصیات صاف عکسِ نظر آتی ہیں۔ اس میں ایک خاص انفرادیت پائی جاتی ہے۔
طرزِ میر کی تو بُری بھلی پیروی ہوئی ہے مگر طرزِ غالب کی پیروی کی بہت کم ہمارے کی گئی ہے۔
اقبال تک پہنچتے پہنچتے اُردو شاعری میں ایسا انقلاب آیا کہ انسانی عشق کی وہ تصویریں جو
ہم نے میر و غالب کے ہاں دیکھی ہیں، اقبال کے ہاں نظر نہیں آتی اور اگر نظر آتی بھی ہیں تو بس
سرسری طور پر۔ بلکہ دراک کی کچھ نکلن اور غزلوں میں اقبال کی شاعری میں عشق کا درد نہیں
”سازشِ جسم و جان“ نہیں بلکہ ”حیاتِ محض کی لرزشیں“ بے قرائن ہے۔ یہ عشق زندگی کے راز ہائے سرِ پرتہ
کے نہم وادراک کا ایک ذریعہ بھی ہے اور عمل کا ایک سرِ ختمہ بھی۔

عقلِ دول و نگاہ کا مُرشدِ اولین ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین، بلکہ تصورات

صدقِ خلیل بھی ہے عشق، مہربین بھی ہے عشق

سرکردہ وجود میں ہر دو نہیں بھی ہے عشق

اقبال کا عشق برگزین کے Elan Vital یا جوشِ حیات کے انداز رکھتا ہے۔ یہ ایک شخصی قوت ہے جو خودی کو استحکام بخشتی ہے۔ یہ عشق پیہم اعلیٰ مقاصد کی تخلیق کرتا ہے اور ان کا جو بار بھرتا ہے۔ یہ طلب و آرزو کا ایک عمل مسلسل ہے، گویا یہ ایک اخلاق اور فعال قوت ہے۔ باگبندِ اہی کے دور میں اقبال کے ہاں عشق کا یہ تصور اجاگر ہونے لگا تھا اور وہ اسے عقل و فرد کے مقابلے میں افضل و بہتر قرار دینے لگے تھے۔

بے خطرِ کد پڑا آتشِ غرور میں عشق

عقل ہے جو تماشا لے لبِ بامِ ابھی

بلِ جبریل اور ضربِ کلیم و غیرہ میں تو اقبال کا پورا کلام تقریباً عشق و خودی ہی کے محاوروں کے گرد گھومتا ہے،

کبھی تنہائی کوہ و دامنِ عشق

کبھی سوزِ سرورِ انجمنِ عشق

کبھی سرایہٴ عذاب و زہر

کبھی مولا علیٰ خیرِ شکسِ عشق

”مسجدِ قرطبہ“ اقبال کی عظیم نظم ہے۔ اس کے پہلے بند میں کارِ جہاں کی بے ثباتی اور فتنہ کبھی ہو کہ و منزلِ آخر فنا“ کا ذکر کرنے کے بعد مسجدِ قرطبہ کے نقش میں عشق کو جس طرح رنگِ ثبات دوام کا ذائقہ دلِ ٹھہرایا ہے وہ ملاحظہ کیجیے :

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثبات دوام

جس کو کیسا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ

عشق ہے اصلِ حیاتِ نوت ہے اُس پر وہم

نشد و بسک سیر ہے گرہ زانے کی نو
 عشقِ خود، اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تمام
 عشقِ دمِ جبرئیل، عشقِ دلِ مصطفیٰ
 عشقِ خدا کا رسول، عشقِ خدا کا کلام
 عشق کے مضراب سے نغمہٴ تارِ حیات
 عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات
 اے حرمِ قرطبہ عشق سے تیرا وجود
 عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و لود

آپ نے دیکھا کہ میر وغالب کی عشقیہ شاعری کا تو موازنہ کیا جاسکتا تھا کیونکہ ان کے ہاں بنیادی جذبہٴ مشترک تھا، اختلاف اس میں تھا کہ انھوں نے اس کے بارے کیا رویہ اختیار کیا اور اسے اپنی زندگی میں کیا مقام دیا اور یہ اختلاف آخری تجربے میں ان کی شخصیتوں کے اختلاف پر منتج ہوتا تھا۔ مگر اقبال نے تو عشق کو ایسے معنی دے دیے کہ جو انہی سے منسوب کیے جاسکتے ہیں یہ صرت اور صرت اقبال کا تصور عشق ہے جو اپنے اندر قدیم تصوت اور جدید فلسفے یعنی رومی اور برگسٹا دونوں کے اثرات کو لیے ہوئے بھی ہے اور اقبال کے منفرد نقطہٴ نظر کا ترجمان بھی۔

انسانی عشق جس کا ذکر میر اور غالب کے سلسلے میں ہوا انسان کے بنیادی جذبوں میں سے ہے۔ غم بھی انسان کا ایک بنیادی جذبہ ہے۔ چنانچہ غم عشق کا واسطہ انسانوں کے عشقیہ تعلقات سے ہے اور غم روزگار کا واسطہ انسان کے ان دکھوں سے جو اسے اس دنیا میں دوسرے انسانوں کے ساتھ زندگی گزارنے کے دوران پیش آتے ہیں یا جو وہ اپنے ارد گرد کی اجتماعی زندگی میں دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ ایک قیصر کی قسم کا غم وہ ہے جسے غمِ انسانیت کہا جاسکتا ہے۔ اس کا تعلق اس زمین و آسمان کے درمیان کائنات میں انسان کی ہستی سے ہے۔ یہ وہ عظیم اٹانِ آفاقی غم ہے جو دراصل حیات و کائنات اور وجود میں بھیجی ہوئی الیت سے متعلق ہے۔ یہ غم وہ بنیادی حقیقتوں پر مبنی ہے، ایک تو یہ کہ انسان اپنی تمام صلاحیتوں اور کامرانیوں کے باوجود حیات و کائنات کی بے پناہ قوتوں میں ایک کمزور حیثیت رکھتا ہے اور دوسری یہ کہ اس دنیا میں ہر چیز کی آخری انجام

میر جلی خفا ہے۔ یہی حقیقتیں ہیں جو زمانہ قدیم اور شیکسپیر کے المیہ ڈراموں کی بنیاد ہیں۔ میر کے ان ای تینوں قسم کے غزل کا بے پایاں احساس اور اظہار پایا جاتا ہے۔ جہاں تک غم عشق کا تعلق ہے وہ میر کے ان تمام خفیہ اشعار سے جو اب تک آپ کی خدمت میں پیش کیے جا چکے ہیں خفا جہاں ہے، میر کا عشق دراصل غموں کی پشت ہے اور ان کی خفیہ شاعری بھی۔ طویل کلام کے غزلوں میں غم عشق کے حامل مزید اشعار نظر انداز کرنا ہوں، غم روزگار کے بارے میں اشعار کا ذکر بھی اس مضمون کی ابتدا میں کچھ سہ جہاں میں نے یہ عرض کیا تھا کہ میر کی صدی میر کی آواز میں ہوتی ہے۔ یہاں میں تیسری قسم کے غم یعنی غم انسانیت کے بارے میں میر کے اشعار کی ایک خاص طور پر توجہ دلا چاہتا ہوں۔ آپ دیکھیں گا کہ میر کے ان حیات و کائنات کے درمیان انسان کی مفردی اور مجہدی اور اس کے آخری انجام خفا کا شدید احساس پایا جاتا ہے۔

کرے کیا کہ دل بھی تو مجبور ہے

زمین سخت ہے آسمان دور ہے

بہت سہی کرے تو مرد ہے میسر

بس اپنا تو اتنا ہی مقدر ہے

زندگی کرتے ہیں مرنے کے لیے اہل جہاں

واقعہ میر ہے درپیش جب یاروں کو

ناحق ہم مجبوروں پر یہ نعت ہے مختاری کی

چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو جٹ بزم کیا

یاں کے پسیدہ ویلہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے

رات کو مدد صبح کیا یا دن کو بھون توں شام کیا

خفا اپنی تقدیر ہی میں نہ تھی

سو مقدر بھر تو وہاں کر پٹے

اور انسان کی حقیقت کیا ہے!

ایک دم نہیں بیش مری ہستی مہموم
اس بر بھی تری خاطر نازک پہ گراں چل

ہم گرفتار حال ہیں اپنے

ظاہر پر برید کے مانند

آپ نے ملاحظہ کیا کہ میر نے اوپر بیان کی گئی اس حقیقت کو کہ انسان حیات و کائنات کی بے پناہ قوتوں کے سامنے مجبور و مضبور ہے۔ جبر و قدر کے فلسفے سے مشکک کر لیا ہے۔ یہ نقطہ نظر فلسفہ وحدت وجود کے ماننے والوں میں بہت عام ہے۔ سوائے مولا کا کے کہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں مگر جبر و قدر کے معاملے ان کا مشکک بین ہیں۔ وہ جبر و جہد ریاضت اور عمل کا سخت بھی دیتے ہیں۔ اقبال نے البتہ ان کے اس سبق کو بہت آگے بڑھا دیا ہے۔ بہر حال میر تو پوری طرح جبر اور تقدیر پر یقین رکھتے ہیں اور کسی کوشش و کاوش سے تبدیلی حالات کے قائل نہیں۔ بات یہ ہے کہ میر کے زمانے میں تسلیم درمنا معاشرے کا سلسلہ اصول تھا اور اجتماعی سطح پر تغیر کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ لوگ یہ سمجھتے تھے کہ دنیا جیسی ہے ویسی ہی چلتی رہے گی۔ اس لیے زندگی کو ہر حال میں قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ میر کی شاعری میں اسی فلسفہ حیات کا اظہار ہے۔

مگر اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ میر کے ہاں زندگی کے خوش گوار اور نشاط انگیز پہلوؤں کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ میر یہ بھی جانتے تھے،

لذت سے نہیں خالی جانوں کا کھپا جانا

کب محض ویسا نے جینے کا مزا جانا

غالب نے اس خیال کو زیادہ نیکیے اور جتھے ہوئے انداز میں پیش کیا ہے۔ انھوں نے جان کھانے کی لذت کے بجائے "دشمناس خلق ہونے" کو اصلی زندگی کی نشانی بتایا ہے۔

مذہب ہم ہیں کہ ہیں دین سے خلق نے خضر
 نہ تم کہ چور بنے عمر جساداں کے لیے
 ”جہاں کہیے“ کے طور بھی میر نے جینے کا رخ پایا تھا اور بہت زیادہ تو نہیں مگر کئی ایک اشعار
 میں اس کا بڑا اثر ملتا دکھائی دیتا ہے :

رنگ بگل دہونے لگی ہوتے ہیں ہوا دونوں
 کیا تامل جاتا ہے تو بھی بھولتا ہے

سادہ سیمیں دونوں اس کے ہاتھ میں لے کر چھوڑنے
 بھولے اس کے قول تو تم پر اتنے خیال خام کیا

ناز کی اس کے لب کی کیا کہیے
 پسند نہی اک شگوب کی سی ہے
 میرا ان نیم باز آنکھوں میں
 ساری سستی شراب کی سی ہے

چلتے ہو تو جہی کو چلے سننے ہیں کہ بہت ساراں ہے
 پھول کھلے ہیں پات ہرے ہیں کم باد و باراں ہے
 رنگ ہوا سے یوں ٹپکے ہیں جیسے شراب چواتے ہیں
 آگے ہوئے حسانے کے نکلو عہد بادہ گساراں ہے
 ہدایت کے مطابق تو میرے خانے کے آدمی نہیں تھے مگر خانے کی عقل کے بارے میں انہوں نے
 تو لکھتی ہوئی غزل کہی ہے اس کا جواب تو پوری آردو شاعری میں شاید ہی مل سکے :
 یارو مجھے محسان رکھو میں نشے میں ہوں
 اب دو تو جام خالی ہی دو میں نشے میں ہوں

ایک ایک قسط دور میں یونہی مجھے بھی دے
 جسام شراب پُر نہ کرو میں نئے میں ہوں
 مستی سے دور ہی ہے مری گفتگو کے بچ
 جو چاہو تم بھی مجھ کو کہو میں نئے میں ہوں
 یاد تھوں اتھ لو مجھے مانند جسام سے
 یا تھوڑی دور ساتھ چلو میں نئے میں ہوں
 معذور ہوں جو پاؤں مرا بے طرح پڑے
 تم سرگراں تو مجھ سے نہ ہو میں نئے میں ہوں

ان پانچ شعروں میں میر نے بے خانے کی محفل کا کیا محفل نقشہ کھینچا ہے اس میں بے محفل،
 دوست داری، غر خواہی، سرگرائی، گفتگو میں دور ہی اور چال میں لاکھڑا ہٹ، غرض مستی کے
 عالم کی جملہ خصوصیات آگئی ہیں۔ پھر بحر ایسی مٹی ہے کہ گویا مضمون کی رعایت سے اس کی سیلیاں
 کر رہی ہے۔ دین میں سرشاری کا صاف اظہار ہے۔ میر نے یہ کیفیت اپنے رگ و پے میں نہیں اپنے
 شہستانِ خیال ہی میں عکس کی ہوگی مگر یہ ان کا شمار انکمال ہے کہ وہ اس کے بیان پر ایسی
 قدرت رکھتے تھے۔

میر کے غم کے مقابلے میں غالب کے غم کی نوعیت مختلف ہے۔ وجود کے ایسے کا احساس
 یعنی وہ غم جسے میں نے آفاقی غم یا غمِ انسانیت کہا ہے، غالب کے ہاں بھی موجود ہے اور اس کی
 چھوٹ غالب کے کئی اشار پر پڑتی ہوئی نظر آتی ہے:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
 موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

نہ گئی نغمہ ہوں نہ پردہ ساز
 میں ہوں اپنی شکست کی آواز

دام ہر موج میں ہے طغیٰ صد کام نہنگ
 دیکھیں کیا گزندے ہے طغیٰ پہ گہر ہونے تک
 یک نظر بیش نہیں فرصت ہستی غافل
 گری بزم ہے اک رقص شرور ہونے تک

ان اشعار کا تاثر افسردگی اور اُداسی کا تاثر ہے۔ اس افسردگی اور اُداسی کا تاثر جو
 زندگی کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد طاری ہوتا ہے۔ مگر غالب کو زندگی کی بنیادی اہمیت کا احساس
 دے دے ہوئے بھی زندگی سے محبت تھی اور انھوں نے اس کا اظہار بھی میر نے نہیں زیادہ کیا ہے۔ ایک
 مسلسل لحد شدید خواہش زیت غالب کے نقطہ نظر کا بنیادی عنصر ہے :
 بننے ہے جلوہ گل ذوق تماشا غالب
 چشم کو چاہیے ہر رنگ میں دا ہو جانا

جس داد بادہ نوشی زنداں ہے شش بہت
 فائنل گماں کرے ہے کگیتی خراب ہے

بروئے شش بہت در آئینہ باز سے
 ہاں امتیاز ناقص و کامل نہیں رہا
 ہمارے گریز پاہی لیکن آخر ہمارے۔ نگار بے مہر ہے تو کیا آخر نگار ہے :

نہیں بہار کو فرصت نہ ہو بہار تو ہے
 طراوت چمن و خوبی ہوا کیے
 نہیں نگار کو الفت نہ ہو نگار تو ہے
 روانی روش و مستی ادا کیے

ان دو شعروں میں کیسی پُر خلوص اور بے تاب تمنا کا اظہار ہے :

گو آتھ کو بخش نہیں آسکوں میں تو دم ہے
رہنے وہ ابھی ساغور مینا مرے آگے

اسے خدیب یک کہن خس بہر آشتیاں
طوفانی آمد آمد فصل بہار ہے

غالب کے ہاں محرومی کی غلش بھی ہے اور غم کا احساس بھی مگر یہ کیسی غمزدہ آواز اور لب و لہجہ نہیں۔ بات یہ ہے کہ غالب کا دل اس طرح نہیں دکھتا جس طرح میر کا دل دکھتا تھا اور نہ ان کا چہرہ میر کے چہرے کی طرح آنسوؤں سے تر ہوتا ہے۔ غالب کی رگوں میں میر سے زیادہ گرم خون دوڑتا تھا، ان کی طبیعت میں زیادہ تب و تاب اور حرکت تھی۔ غالب واقعی ”باب نبرد“ تھے۔ شاعری سے قطع نظر ذاتی زندگی میں انھوں نے جس غم و استغلا کا ثبوت دیا وہ بخش کے مقدمے کی پیروی ہی سے ظاہر ہے۔

جہاں تک غالب کے غم کا تعلق ہے تو اس میں غم عشق کا حصہ تو بہت کم تھا جیسا کہ آپ نے ہی مشفقہ اشعار سے خود ہی اندازہ کر لیا ہوگا جو میں نے آپ کی خدمت میں پیش کیے ہیں۔ غالب کا غم یا تو ان کی ذاتی زندگی کے حالات و واقعات سے متعلق تھا یا اجتماعی زندگی کے حالات و واقعات سے یعنی معاشرتی ماحول سے جن کا ذکر ابتدا ہی میں کیا جا چکا ہے۔

ذاتی زندگی میں غم کا ایک عنوان تو وہی بخش کا مقدمہ تھا جس کی پیروی میں انھوں نے اٹھارہ برس صرف کیے۔ اس زمانے کے فارسی خطوط اس مقدمے کے تذکرے سے بھرے پڑے ہیں۔ بعض قطعات اور تصانیف کا موضوع بھی یہی ہے۔ جہاں انھوں نے اپنے مطالبات تک کو بڑی تادار الکلامی سے نظم کر دیا ہے۔ ۱۸۵۷ء میں جب بخش بند ہو گئی تو غالب نے تین برس اس کی کالی کی نگ و دو میں صرف کیے۔ اس کا تذکرہ ان کے اردو خطوط میں ہے۔ مختصر یہ کہ بخش کا مقدمہ غالب کی زندگی کا ایک بڑا واقعہ ہے اور امیدواریم کہ طویل سلسلہ۔ غالب کی شاعری میں درد کی یہ لے ۱۸۲۷ء کے قریب شروع ہوئی جب ان کی آسودہ حالی کے دن ختم ہو گئے اور غم روزگار نے انھیں پریشان کرنا شروع کیا۔ اسی درد کی لے کا ایک مستقل عنوان پیش و عشرت میں گزرے ہوئے لمحوں کی مسرت آئین

یاد رکھو! میری رائے ہے کہ اس نوع کی شاعری میں غالب نے جو ماحول بگایا ہے اس کا جواب ہمیں
یہ شکل سے ملے گا۔ یہاں ہم کی فن کارانہ صلاحیتیں ستاروں کو چھو گئی ہیں۔ یاد کیجئے وہ غزل جس کا
مطلع ہے:

مدت ہوئی ہے یار کو یہاں کیے ہوئے

جو بخش تدرج سے بزمِ پراگش کیے ہوئے

اور وہ قطعہ ۳ سے تانہ واردان بساطِ ہوائے دل کہ جس کے بارے میں ابتدا ہی میں گفتگو ہو چکی
ہے۔ ہم غزلوں کے علاوہ کچھ دوسرے اشعار میں بھی فریادِ کلاب و لہجہ تو ہے مگر ایک روک
تھام کے ساتھ:

ہستی کا اعتبار بھی تم نے مٹا دیا

کس سے کہوں کہ داغِ جگر کا نشان ہے

وردِ دل لکھوں کہ ہم جلاؤں ان کو دکھلاؤں

انگلیاں نگارِ اپنی خامہ خوں چکاں اپنا

ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں بیکتا تھے

بے سبب ہوا حبابِ دشمن آسماں اپنا

ایک مطلع میں البتہ صبر کا پیمانہ چھلک گیا:

دل ہی تو ہے رنگِ دشتِ ورد سے بھر جائے کیوں

روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں

مگر قطعِ کم پہنچے پہنچے پھر وہی ضبط کی کوشش اور یہ اعتراف کہ ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر
میں بیکتا تھے:

غالبِ خستہ کے بغیر کون سے کام بند ہیں

روئے زار زار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں

آخر جب ۱۸۴۲ء کے قریب غالب کو بخش کے مقدمے میں اپنے مطالبات کے حتمی طور پر

مسترد ہو جانے کی باہسی کا سامنا کرنا پڑا تو اس زمانے کے بعض اشعار میں اپنے تخلیقی کمالات پر ناز بھی ہے اور درد کی ککب بھی:

وہ نالہ دل میں خس کے برابر جگہ نہ پائے
جس نالے سے شگفتہ پڑے آفتاب میں
وہ سحر مدح طلبی میں نہ کام آئے
جس سحر سے سفینہ رواں ہو سراب میں
یاد کیجئے کہ اقبال نے بھی اپنے بارے میں کچھ اس قسم کی شکایت خدا سے کی تھی،
وہی میری کم نصیبی وہی تیری بے نیازی
مرے کام کچھ نہ آیا یہ کمال نے نوازی
اب غاب کے ہاں فریاد کی لے کے ساتھ اللہ میاں سے شکوے شکایت کے مضمون
کے کچھ اشارے ملاحظہ فرمائیے :

کیوں گردشِ مدام سے گھبرانے جاؤں دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
یارب زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے
لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرر نہیں ہوں میں
حدِ چاہیے سزا میں عقوبت کے واسطے
آخر گستاخ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں
کس واسطے عزیز نہیں جانتے مجھے
فل و زمر و زرد و گور نہیں ہوں میں
اوپر کے اشعار میں تو شکایت کا انداز براہِ راست اور بلا حیلہ ہے مگر اس شعر میں غاب نے شکایت
ایک ادائے خاص سے کی ہے جس میں طنز کا پھیلاؤ بھی آگیا ہے:
زندگی اپنی جب اس فصل سے گزری غاب
ہم بھی کیا یاد کریں گئے کہ خدا رکھتے تھے

پیش کے مقدمے میں مایوسی کے کوئی تعلق برس بعد ہی ۱۸۴۷ء میں قمار بازی کے الزام میں غالب کی گرفتاری اور قید کا واقعہ پیش آیا۔ غم و اندھ سے تو وہ آشنا تھے مگر اس واقعے سے دلہرہ و سولہا انہیں سخت شاق گزری۔ یہ ان کے لیے ایک نیا تجربہ تھا جس کی یادگار فارسی میں ان کا ایک ترکیب بند ہے۔ ایک اخلاقی جرم میں اسیری کا یہ واقعہ غالب کی زندگی میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ ترکیب بند کے علاوہ بعد کے کلام میں بھی اس کی سدّ اُباگزشت نالی دیتی رہی۔ ڈاکٹر ثار احمد فاروقی نے ایک تہیم قلمی بیاض کے حوالے سے لکھا ہے کہ غالب کی وہ مشہور غزل جس کا مطلع ہے :

ذکر اس پری ویش کا اور پھر بیباں اپنا

بن گیا رقیب آخر تھا جو راز داں اپنا

قید سے رہائی کے کچھ ہی عرصے بعد فروری ۱۸۴۸ء میں کہی گئی اور اس کی داخلی ضمایہ غمازی کر رہی ہے کہ حادثہ اسیری سے غالب کو جو ذہنی تکلیف پہنچی تھی اس کا ان کی شاعری پر اتنا اثر پڑا کہ اس سلسلے میں انہوں نے اس غزل کے متن شعر خاص طور پر نقل کیے ہیں :

بے حد جن قدر ذلت ہم ہنسی میں ٹالیں گے

بارے آشنا نکلا ان کا پاسباں اپنا

درد دل لکھوں کہ تک جاؤں ان کو دکھلاؤں

انگلیساں نگار اپنی خامہ خوں چٹاں اپنا

ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں بیتا تھے

بے سبب ہو ا غالب دشمن آسماں اپنا

زمانہ اسیری کے ترکیب بند کے علاوہ اس سے کچھ عرصے بعد لکھا ہوا ایک فارسی قصیدہ بھی ہے جس کے بارے میں مولانا غلام رسول مہر کا خیال ہے کہ اس کا تعلق بھی زمانہ اسیری ہی سے ہے۔ اس قصیدے کا مطلع ہے :

از کوئی نشان نمی خواہم

خوشی را بدگمان نمی خواہم

ان دونوں تخلیقات کے جائزے کا یہاں موقع نہیں مگر ان میں غالب کی مشاوح میں
 قبولیت اور تسلیم و رضا کو اپنانے کی نشانیاں موجود ہیں۔ یہ تو نہیں کہوں گا کہ قید خانے کے کھید
 اخراں میں ایک نئے غالب نے جنم لیا مگر یہ ضرور ہے کہ وہاں رہنے کے بعد غالب کی شخصیت کے کئی
 ایک روشن اور حسین پہلو ابھر کر سامنے آ گئے۔ رفتہ رفتہ عقیدیت اور تسلیم و رضا کی اس منزل
 میں پہنچ گئے یہاں شکوے شکایت کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں تھی۔

نئے تیر کلاں میں ہے زمیلا کیوں
 گونے میں قفس کے چمے کلام بہت ہے

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہی
 موت سے پہلے آدھ غم سے نجات پائے رکھوں

ہنچے ہوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنگ
 خشکیں بھہ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

غالب کی قسمت میں اپنی صدی کا سب سے بڑا واقعہ یعنی ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ دارو گیر
 دیکھنا بھی لگتا تھا کہ جس میں غالب کے لیے ذاتی مشکلات اور مصائب کے علاوہ ایک اجتماعی غم بھی
 شامل تھا۔ لال قلعے کا چراغ بجھا اور اس کے ساتھ دلی کی وہ غفلت بھی اُڑ گئی کہ جس کی داؤد ہو میں
 غالب نے عریسہ کی تھی۔ گویا غالب کے لیے زندگی کے تمام ماوی اور جذباتی سہاے کیسے ختم ہو گئے۔ ۱۸۵۷ء
 سے پہلے غالب غم کو انفرادی مایوسیوں اور نا اُمراوی کی صورت میں دیکھتا تھا۔ اب انھوں نے اس معاشرے
 اور اس تہذیب و ثقافت کی تباہی کا نقشہ دیکھا جس کی روح کو غالب نے اپنی شخصیت میں جذب
 کیا تھا اور جس کی آواز ان کے نمنوں میں گونج رہی تھی۔ ہنگامہ ۱۸۵۷ء کے بعد غالب تقریباً بارہ
 سال تک زندہ رہے مگر بطور شاعر وہ خاموش ہو گئے۔ زمانہ ایک نئی کوٹ لے چکا تھا، اب وہ
 دنیا وہ فضا ہی باقی نہیں تھی کہ جس میں غالب نذر سرائی کیا کرتے تھے۔ چنانچہ غالب کی زندگی کا یہ
 دور اُن کے اُردو خطوط کا دور ہے۔ ان خطوط میں انھوں نے اس دور کی داستان رقم کی ہے۔

یہاں بھی اس کی عظمت و وسعت اور قبولیت کی روشنی کے نشانات ملتے ہیں جو انھوں نے
 شعور و فکر میں اپنایا تھا۔ یہ خطوط جس ذہنی کیفیت کی عکاسی کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ جیسے فکر کی اس منزل میں غالب ایک معروضی نقطہ نظر اپناتے ہوئے زندگی سے صلح و آشتی کا رشتہ
 استوار کر رہے ہیں اور وہ اپنے اندر غم و اندوہ کے باوجود ایک قسم کا سکون و قرار بھی محسوس کرنے
 لگے ہیں۔ اس ذہنی کیفیت کا ایک بڑا ثبوت غزلوں میں زندہ دلی، خوش طبعی اور شگفتہ دہاجی کے وہ
 عناصر ہیں جو غالب کے شعرین طبیعت کی دین ہیں۔

ہم نے میر اور غالب کے ہاں غم کی بحث میں یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ انھوں نے غم
 کو کیا سمجھا اور اس سے کس قسم کے اثرات قبول کیے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ ان دونوں شاعروں کو غم و
 اندوہ سے بہت گہرا اور قریب کا واسطہ رہا مگر آخر کار وہ اس آگ سے سلامت نکل گئے۔ یہ درست
 ہے کہ میر کے کلام میں غم کی افراط نے ایک قسم کی رقت، یاسیت اور تنویریت کے عناصر بھی پیدا
 کر دیے تھے مگر آخری تجربے میں یہی کہا جائے گا کہ میر کی طبیعت کی بنیادی سلامت روی بہر حال
 قائم رہی۔ غالب کی طبیعت میں میر کی طبیعت سے زیادہ تب و تاب تھی، وہ غم کے اثرات سے تحلیل
 نہیں ہوئے بلکہ ان کی شخصیت کے کئی ایک روشن اور حسین پہلوؤں کی آگ میں تپ کر کچھ اور بھی روشن
 اور جیسے ہو گئے۔

اقبال کی شاعری میں عشق کی طرح غم کا تصور بھی بدلا ہوا ہے۔ جس طرح ان کے ہاں میر و
 غالب کا سا غم عشق نہیں، اسی طرح ان کا سا غم روزگار اور غم انسانیت بھی نہیں۔ بلکہ درا کے
 ابتدائی دور میں جب اقبال متحدہ ہندوستانی قومیت کے قائل تھے تو اسی کے مسائل ان کے غم و روزگار
 کا حصہ تھے۔ انھوں نے "ترانہ ہندی" لکھا اور مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا" کا پرچار
 کیا۔ ایک طویل نظم "تصویرِ درد" بھی اسی زمانے کی یادگار ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اقبال
 وحدت وجود کے ماننے والوں میں سے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اس نظم میں بھی اقوام ہند کو "قوت"
 اخوت اور بھائی چارے کا سبق دیا۔ کچھ عرصے کے بعد جب اقبال کے خیالات میں انقلاب آیا تو
 ان کا غم روزگار ملت اسلامیہ کی زبوں حالی اور پسماندگی کے غم میں تبدیل ہو گیا۔ پھر انھوں نے
 ترانہ ملی لکھا، "مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا" اور اس ترانے میں "ہوتا ہے جاوہر بیا"

پھر کاروائی ہمارا کی بشارت بھی دی۔ یہ گویا اقبال کی شاعری میں مسلم قوم و ملت کے غم اور اصلاح احوال کے لیے عمل اور جدوجہد کے پیغام کی ابتدا تھی۔ ”شکستہ“، ”جواب شکستہ“، ”مطلع بود شاعر“، ”خضر راو“ اور ”طوبع اسلام“ یہ سب نظمیں کسی نہ کسی انداز میں اسی ایک محور کے گرد گھومتی ہیں۔ انی نظموں میں اقبال ایک قومی شاعر کی حیثیت سے ابھرے اور انھوں نے قومی نگر و شعور کی تربیت اور رہنمائی کا فرض اپنے ذمے لیا۔

یہاں ہماری ثقافتی تاریخ میں ایک انقلاب کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ہمدردی قدیم شاعری، مشاعروں کی فضا میں پھلی پھول تھی۔ مشاعرہ خواص یعنی اہل ادب و فن اور شعراء اور شعراہم حضرات کی ایک خصوصی مجلس تھی۔ لیکن اب زمانہ بدل چکا تھا۔ اب خواص کی مجلسوں کے بجائے عوام کی انجمنیں قائم ہو چکی تھیں جن کے جلسوں میں تقریریں بھی ہوتی تھیں اور نظمیں بھی پڑھی جاتی تھیں گویا شاعری خواص کی مجلس سے نکل کر عوام کے درمیان آگئی تھی۔ چنانچہ اقبال مشاعرے کے نہیں قومی اجتماعات کے شاعر تھے۔ وہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں اپنی کوئی نہ کوئی قومی نظم پیش کیا کرتے تھے اور یوں قوم کے دکھ درد میں ایک بامعنی اور تخلیقی سطح پر شریک ہوتے تھے۔ یہ وہی انجمن ہے جس کے جلسوں سے سرسید اور حالی بھی خطاب کر چکے تھے۔ سرسید کی تحریک سے ہندوستانی مسلمانوں میں بیداری کے جو آثار پیدا ہوئے تھے۔ حالی اس تحریک کے اور ہمارے پہلے قومی شاعر تھے۔ اقبال نے انہی کے مسلک کو آگے بڑھایا، قومی اجتماعات میں شرکت نے اقبال کو قومی نگر و شعور کا نہایت زیرک نباض بنادیا تھا۔ اقبال کے کلام میں قوم کے شاندار ماضی کی یاد اور امروز کی بھالی کا ماتم بھی کچھ کم رقت انگیز نہ تھا۔ مگر قومی ثقافتی سرانے سے اخذ تعلیمات قوم کے اجتماعی جذبے کو ابھارنے میں جو سامراجہ اثر کرتی تھیں، اس کی داستانیں ہم نے اپنے بزرگوں سے سنی ہیں۔ ہزاروں کے مجھے میں ایک شاعر اپنے سامعین کو بے اختیار رولائے بھی اور پھر زندگی کی لگ و تاز میں انھیں بڑھاد بھی دے، شعر کی دنیا میں اس قسم کا کارنامہ ہمارے ہاں پہلی دفعہ اقبال کے ساتھ دیکھنے میں آیا۔ ذرا خیال کیجیے کہ اُردو شاعری ایک ہی جہت میں کہاں سے کہاں پہنچ گئی تھی۔

قوم و ملت کے مسائل کا حل اقبال نے تعمیر خودی میں تلاش کیا تھا کہ اسی سے تبدیلی حالات

کے پامال کے پختے پھیٹ سکتے تھے۔ میر اور بہد سے اگلے زمانے کے اہل فکر و نظر قوہجر کے ایک ایسے فلسفے کے کائنات تھے کہ جس میں تبدیلی حالات کا کوئی تصور ہی نہیں تھا عرقا بال نے "شیخ اور شاعر" میں اپنی قوم کو یہ نژدہ سنایا :

آسمان ہوگا سحر کے نور سے آئینہ پوش
اور ظلمت رات کی سیلاب پا ہو جائے گی
شبم افشانی مری پیدا کرے گی سوز و ساز
اس ہمیں کی ہر کلی درد آتشا ہو جائے گی
آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے بپہ آسکتا نہیں
جو حیرت ہول کو دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی

اور پھر "طلوع اسلام" میں اس پیغام کو اس طرح دہرایا :

دلیل صبح روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
افق سے آفتاب ابھرا گیا دورِ گراں خوابی
مسلمان کو مسلمان کر دیا طوفانِ مغرب نے
ظالم ہٹے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

اقبال کی یہ رجائیت ان کے اس یقین اور اعتماد پر مبنی تھی کہ جدید مسلسل اور عمل بہیم سے حالات اور تقدیر کو بدلا جاسکتا ہے۔ دورِ حیات کے تغیر، زمانے کی گردش اور وقت کی رفتار کا صحیح قدر شدید گہرا احساس اقبال کے ہاں پایا جاتا ہے وہ ہمارے کسی اور شاعر کے ہاں نہیں۔ یہ وہ مضمون ہے جسے وہ بار بار اپنے اشعار کا موضوع بناتے ہیں۔ بالِ جبریل کی ایک مسلسل غزل کے چند اشعار سنئے جس کا عنوان ہی "زمانہ" ہے :

ہو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ عمرانہ
قرب تر ہے نمود جس کی، اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحتی سے قطرہ قطرہ نئے عواطف ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شکر کرتا ہوں دانہ دانہ

یہ تھا اگر تو شریکِ محفلِ قصور میرا ہے یا کہ تیرا؟
 مرا طریقہ نہیں کہ دکھ لوں کسی کی خاطر نئے شبانہ
 شفق نہیں مغربِ افق پر یہ جوئے نفل ہے یہ جوئے نفل؟
 طلوعِ فردا کا منتظر رہ کر وہ شش، امروز ہے فساد
 جہانِ نو جو رہا ہے پیدا، وہ عالمِ پیر مرد ہے
 جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمار ساد
 ہوا ہے گوشہ و نیز لیکن پرانے اپنا جلا رہا ہے
 وہ مردِ درویش جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ

اپنی درویشی اور خسروانہ انداز کے اس دعویٰ کی بنا پر اقبال کے نزدیک قوم و ملت کی
 رہنمائی ان کا فرض تھا۔ میر و غالب اس قسم کی بات سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ یہ بھی زمانے ہی
 کا انقلاب تھا۔ اس نوع کے ایک اور شعر میں اقبال نے کہا ہے،

اندھیری شب میں جہا اپنے قافلے سے ہے تو
 ترے لیے ہے مرا شعلہٴ نوا قندیل

قوم و ملت کے مسائل سے اقبال کی ہمہ گیر دلچسپی تمام عمر قائم رہی۔ ان کے ہاں غم و رنج
 نے اسی عنوان سے اظہار پایا تھا۔ اس کے ساتھ وہ غم بھی موجود ہے جسے ہم نے غمِ انسانیت کا
 نام دیا ہے۔ مگر اقبال نے اسے بھی کچھ سے کچھ بنادیا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے میں اقبال
 کی نظم ”دوبِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے“ کا ذکر کرنا چاہتا ہوں کیوں کہ اس سے اس بار
 امانت کا اندازہ ہوتا ہے جو اقبال کی نظر میں انسان کو اس زمین کو زندگی میں اٹھانا تھا۔ رُوحِ ارضی
 آدم سے خطاب کرتی ہوئی کہتی ہے :

کہولِ آنکھ زمین دیکھ خاک دیکھ نضا دیکھ
 مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
 ہی تیرے تھریں میں یہ بادل یہ گھٹائیں
 یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش نضائیں

یہ کوہِ پیمبرا یہ مسندِ یہ ہوائیں
تھیں مٹیٰ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں

آئینہ ایام میں آج اپنی ادا دیکھ
گویا کائنات کے تمام مظاہر انسانی کے تصرف میں ہیں اب : اس کا کام ہے کہ ان
کی تفسیر کرے، فرشتوں کی ادائوں کو بھول کی اپنی ادا دکھائے اور اپنی ادا دکھانے کے
پے کیا ہے جو اس کے پاس نہیں۔ اس کی مراعت اگلے بند میں ہے :
ناپید ترے بحرِ تحفیل کے کنارے
پہنچیں جسے خلک ہم ترے آہوں کے شریک
تعبیر خودی کر، اثر آہِ رسا دیکھ
خورشیدِ جہاں تاب کی صورتِ شر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
پہنچتے نہیں بختے ہوئے فردوسِ نظریں
جنت تری پہناں ہے ترے خونِ جگر میں

اے پیکرِ محلِ کوششِ پیہم کی جزا دیکھ
انسان اپنے بحرِ تحفیل کی مدد سے اور تعبیرِ خودی کے ذریعے تعبیرِ کائنات کا اہل ہے اس
پے کہ انسان کے شر میں سورج کی روشنی بھی ہے اور ایک نئی دنیا بنانے کا ہنر بھی۔ یہاں اقبال
کے پیغام کی معنی اصطلاحیں یعنی ”تعبیرِ خودی“، ”خوبی بگڑ“ اور ”کوششِ پیہم“ سب موجود ہیں
اور ایک مصرعے میں اللہ میاں کی مفت میں دی ہوئی جنت پر کہ جہاں سے آدم کو نکالا گیا تھا انسان
کے اپنے خون پینے سے بنائی جنت کی نوعیت بھی بتا دی ہے جس سے انسانی کوشش کی عظمت
ظاہر کرنا مقصود ہے۔ انسانی کوشش کی عظمت ہی نہیں عظمتِ آدم کا تصور بھی اقبال کا محبوب موضوع ہے۔
بالِ جبریلہ کی وہ فریادیں دیکھیے جو اپنی نوعیت اور کیفیت و کم کے اعتبار سے پوری اردو شاعری کی تاریخ
میں اپنا جواب نہیں رکھتیں۔ ان کی پُر سوز لہر انگریزی میں ”عشق و جنون“ اور اردو میں ”ادانا“ کی
خوش گوار آئینہ اقبال کے کمالِ حق کی معراج ہے۔ ان غزلوں کے اشعار پرستہ بھی ہیں اور

نعت نعت بھی۔ نعت نعت ان منزلوں میں کوفت اُم بالذات ہیں اور پورے ان معنوں میں کونجی طور پر ایک ایسے خاص طرزِ خیال کے پابند ہیں کہ جس میں داخلیت کی گہرائی آپکی تھی اور جو اقبالؔ نے شاعرانہ شخصیت کے رگ و پے میں سایا ہوا تھا۔ ان قزلوں میں عام طور پر اقبال کا سرورِ ملکیت اسلامیہ سے نہیں ہے بلکہ اس کائنات میں خود انسان کے وجود سے ہے۔ گویا اقبال یہاں غم انسانیت کی منزل میں ہیں اور ان کی شکایت کا خطاب بھی کائنات کی کسی ہستی سے نہیں بلکہ افسوسِ سما کے خالق سے ہے، مگر غلبہٴ آدم کے تصور کے اثبات کے ساتھ ان میں سے بعض فہم سزوں کو تو انسان بنام خدا کا نام دینا چاہیے۔ میری اس گزارش کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ذرا پہیلی ہی قزل کے طور دیکھیے:

میری نوائے شوق سے شورِ عظیم ذات میں
 غنجد ہائے الاماں بنگہٴ صفات میں
 حور و فرشتہ ہیں اسیرِ میرے تغلیات میں
 میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
 گوہ ہے میری جستجوِ دیرِ حرم کی نقشبند
 میری فغاں سے رتینِ کعبہ و سونات میں
 تو نے یہ کیا غضب کیا کچھ کو بھی فاش کر دیا
 میں ہی تو ایک راز تھا سینہٴ کائنات میں

رازِ فاش ہوا تو انسان نے اپنے خالق سے براہِ راست سوال جواب شروع کر دیے، چنانچہ دوسری ہی قزل کے یہ شعر سنئے،

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا؟
 مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
 اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
 خطا کیس کی ہے یا رب لامکاں تیرا ہے یا میرا؟

اے صبح ازل انکار کی جرات ہوئی کیونکر

مجھے معلوم کیا وہ دازل تیرا ہے یا میرا؟

اسی کلب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن

زوالِ آدمِ سن کی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

آپ نے اللہ میاں سے شکایت کا یہ لب و لہجہ ملاحظہ فرمایا جو اردو شاعری میں اس سے پہلے
بھی سنا نہیں دیا تھا۔ میر فریب نے بڑی جرات کی تو اتنا کہا۔

واقع ہم مجوروں پر یہ تہمت ہے فحاشی کی

چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو جٹ بنام کیا

دور غالب کی شوخ طبعی یہاں تک پہنچی :

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالب

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

مؤاقتال تو انسان کی طعن سے خم ٹھونک کر خدا کے سامنے آگئے :

ترے شیشے میں سے باقی نہیں ہے

بتا تو کیا ہر اساقی نہیں ہے

سندر سے بٹے پیاسے کو شبنم

بخسلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے

شکایت کے بعد شکایت کی بنیاد اور فریاد کی نوعیت بھی ملاحظہ ہو :

یہ مشت خاک یہ صرصر یہ وسعتِ افلاک

کرم ہے یا کسستم تیری لذتِ ایکاد؟

ٹھہر سکا نہ ہوائے جن میں خمیہٴ محل

یہی ہے فصلِ بہاری یہی ہے بادِ مراد؟

اور اس کے ساتھ ہی زمین پر انسان کی کارکردگی کی اہمیت بھی بتادی ہے :

قصود وار غریب الیاد چوں لبکی
ترا خسرا بہ فرشتے زائر کے آباد
مری جفا طلبی کو دلاؤں دیتا ہے
وہ دشتِ سلاطین تیرا جہاں ہے بنیاد
تمام شوق ترے تہیوں کے مبرا نہیں
انھی کلام ہے یہی کے حوصلے ہیں زیاد

خدا سے اس طرز گفتگو کی وجہ بھی متنبہ لیجیے :

ہر زین ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی
ہر شوق نہیں گستاخ ہر جذب نہیں بٹاکی

چنانچہ شکوہ شکایت اور فریاد و نضال کے ساتھ ساتھ خدا سے عشق و مستی اور دھماکے طغیانی بھی آتے ہیں،

گیسوئے تاب دار کو اور بھی تاب دار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو مجاہد میں سخن بھی ہو مجاہد میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہے عیض بے کراں میں ہوں ذرا سی آہنجو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر
میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ سیر گہر کی آبرو
میں ہوں خلات تو تو مجھے گوہر شاہوار کر

عشق و مستی کی طلب ایک اور غزل میں یوں ظاہر ہوئی ہے :

کیا عشق ایک زندگی مستعار کا
کیا عشق پائدار سے ناپائدار کا
وہ عشق جس کی شمع بجائے اجل کی بھونک
اس میں حرا نہیں تپش و انتظاں کا

کھینچ لے کہ زندگی جس لوگوں میں
 پھر ذوق و شوق دیکھ دل ہے قرار کا
 کاٹھنہ دے کہ جس کی کھٹک لازوال ہو
 یا بے درد جس کی کھٹک لازوال ہو

محمد نے ابھی عرض کیا تھا کہ اقبال کا یہ لب و لہجہ اردو شاعری میں اس سے پہلے کبھی سنائی
 نہیں دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہی بات اقبال کی آواز کے آہنگ اس کے زہن اور اس کے غلبہ
 انداز کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ میں اس خیال سے متفق نہیں ہوں کہ خطابت اور شاعری میں
 جو ملحقہ ممکن نہیں، مضمرین جیسے آہنگی کا تقاضا ہی ہو تو خطابت بھی شاعری بن جاتی ہے۔ فیکسیٹریک نے
 نہایت کے وقت خطابت سے کام لیا ہے اور وطن تو خیر اپنی بلند آہنگی کے لیے مشہور ہے اقبال کے
 ہاں اونچے سہول کے استعمال کا رجحان شروع سے رہا ہے اور انھوں نے اس سے جا بجا اپنے
 کام میں بے مثال اثر انگیزی پیدا کی ہے۔ بانگ درا کی طویل نظموں "تصور درد"، "مشیخ اور شاعر"،
 "غیر راہ" اور "طلوع اسلام" میں اس کی مثالیں موجود ہیں بال جبریل کی "طویل نظمیں" "سجدہ قرطبہ"
 "ذوق و شوق" اس اعتبار سے ایک خاص مقام رکھتی ہیں۔ یہاں اقبال کی آواز میں گہرائی اور شکوے
 کے ساتھ ایک ٹھہراؤ اور سکون و قرار بھی پایا جاتا ہے۔ یہی کیفیت بال جبریل کی ان غزلوں کی
 ہے جن کا ذکر ہو۔ اجماعاً شعر کے فنی اور صناعی پہلوؤں کا ذکر دراصل ہمارے آج کے موضوع کی
 حدود سے باہر ہے مگر اتنا ضرور عرض کروں گا کہ محو اور آہنگ کا جو تنوع، الفاظ کے آب و رنگ اور
 ان کی صوتی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کے دروہیت کا جو اہتمام اقبال کے ہاں پایا جاتا
 ہے خصوصاً ان کی غیر مروت غزلوں میں وہ نہ میر کے ہاں ہے نہ غالب کے ہاں۔ اپنے طور پر اقبال
 بے شک یہ کہتے رہے ہیں :

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ کہی

نوائے حضرات ! میر غالب اور اقبال کے بارے میں ایک خاص نقطہ نظر سے جو کچھ مجھے
 عرض کرنا تھا وہ تو اختتام کو پہنچا کر ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ یہ سوال میرے لیے تو کوئی اہمیت
 نہیں رکھتا مگر مجھے معلوم ہے کہ بعض حضرات کو اس سلسلے میں بڑا تجسس ہوگا کہ میر غالب اور اقبال

بڑے شاعر تھے مگر ان تینوں میں سے بڑا کون ہے مجھے افسوس ہے کہ میرے پاس تو ایسا کوئی پڑا نہیں کہ جس کی مدد سے میں ان کے شاعرانہ قد و قامت کا اندازہ کر کے یہ فیصلہ صادر کر سکوں کہ ان میں سے کون سب سے اونچا ہے اور کوئی کس سے کتنا کم رہ چکا ہے۔ میں دراصل ادبی تنقید میں اس قسم کے کسی بیان کا قائل ہی نہیں۔ میری دانست میں تو میر غالب اور اقبال تینوں اپنے اپنے رنگ میں بڑے شاعر تھے اور اپنی اپنی صدی کے سب سے بڑے شاعر۔ ہاں البتہ ان تینوں حضرات کی تشفی کے لیے میں اس سوال کا ایک اور زاویہ سے جواب دے سکتا ہوں جو میرے ذاتی تاثر کے طور پر رویہ قبول کیا جاسکتا ہے۔

ہر بڑا شاعر اپنی شاعری میں اپنی قطعی شخصیت کے اظہار کے ساتھ ساتھ اپنی ایک دنیا بھی تعمیر کرتا ہے۔ یہ دنیا گویا حیات و کائنات اور دوسرے انسانوں کے بارے میں اس کے ذہنی رویوں، اس کے خیالات و تصورات، تعصبات و ترجیحات اور مختلف النوع تجربات کے مجموعے کا نام ہے۔ اس دنیا کو شاعر کا قاری اپنی افلاطون اور اپنی ادبی تربیت کے مطابق پسند یا ناپسند کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ پسند یا ناپسند اس پر منحصر ہوگی کہ یہ دنیا اس قاری کے اپنے ذہن اور جذباتی تقاضوں اور توقعات کو کس حد تک پوری کرتی ہے اور وہ کس حد تک اس میں آسودگی اور راحت محسوس کرتا ہے۔ میرا اپنا ذاتی رد عمل میری دنیا کے بارے میں یہ ہے کہ میں اکثر اس کی سیر تو کرتا ہوں اس کی بعض چیزیں مجھے بہت عزیز بھی ہیں مگر میں اس میں زیادہ وقت نہیں گزار سکتا۔ دراصل اس جہان آب و گل میں میرا کچھ ایسے بہان کی طرح رہے جو کبھی کبھی خوش بھی ہو لیتا ہے مگر عام طور پر ناخوش کو بیزار کرتا ہے۔ اس قسم کی ناخوشی اور بیزاری کے ساتھ جینا میرے بس کی بات نہیں۔ اس کے برعکس اقبال کی دنیا ہی اور ہے۔ میں اس کی بعض چیزوں کی بھی قد کر تا ہوں مگر یہاں قوتِ تنگ و دماز اور سعی و عمل کی ایسی گرم بازاری اور خوبی کی ایسی ہوا بھی ہے کہ میں اپنے آپ میں بہت دیر تک اس کا ساتھ دینے کی ہمت نہیں پاتا۔ میری دنیا اگر محذور و مجبور انسان کی دنیا ہے تو اقبال کی دنیا فوق البشر کی دنیا ہے جو میری پہنچ سے باہر ہے۔ ان دونوں دنیاؤں کے مقابلے میں مجھے غالب کی دنیا عام انسانوں کی دنیا نظر آتی ہے۔ اس میں امید و بیم بھی ہے اور شکر و شکایت بھی۔ مرغِ اسیر کی سی کوشش بھی اور حسرتِ تعمیر بھی۔ یہاں بہار کے پھول بھی کھلتے ہیں اور خزاں کے پھول بھی، درد و غم کی کک بھی ہے اور زندگی

ہے لطف و انبساط اٹھانے کی خواہش بھی، مٹی بہیت اور ذوقِ جمال بھی ہے اور جس مزاج و خرافات بھی،
 غصہ یہ کہ غالب کی دنیا ہماری آپ کی جانی پہچانی دنیا ہے۔ اس کی فضا میں آدمی آسروگی کے ساتھ اور
 کھل کے سانس لے سکتا ہے۔ لہذا خواتین و حضرات! ذاتی طور پر میں غالب کا طہار ہوں اور شادی
 میں مجھے غالب کی تعمیر کی ہوئی دنیا زیادہ پسند ہے۔ ♦♦

حواشی

۱۔ رد کوثر، دسواں ایڈیشن، صفر ۳۱۰، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور

۲۔ رد کوثر، دسواں ایڈیشن، صفر ۳۱۳

۳۔ ایضاً

۴۔ رد مکاتیب اقبال، طبع اول، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، صفر ۱۳۲۶-۱۳۲۷

۵۔ ایضاً، صفر ۱۳۰۰

۶۔ ایضاً، صفر ۱۳۰۶

۷۔ ایضاً، صفر ۱۵۰

۸۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، اردو اکادمی، دہلی، صفر ۲۵

۹۔ مکتوبات اقبال، مرتبہ، سید نذیر نیازی، اقبال اکادمی، کراچی، صفر ۱۳۱

غالب کی ایک کیاب تصنیف

مختار الدین احمد

انقلاب سنہ ستاون میں مرزا غالب کے پاس محمد حسین تبریزی ختم دکنی کی فارسی لغت برہان قاطع کا ایک چھاپے کا نسخہ تھا جس کا وہ وقتاً فوقتاً مطالعہ کرتے رہتے تھے۔ دوران مطالعہ انھیں اندازہ ہوا کہ اس میں خاصے اغلاط و اداہم ہیں۔ وہ کتاب کے حاشیے پر اشارات ثبت کرتے رہے اور اعتراضات لکھتے رہے۔ جب کتاب ختم ہوئی تو ایک اچھے خاصے رسالے کا مواد فراہم ہو گیا۔ انھوں نے اپنے شاگردوں اور عام فارسی دانوں کے فائدے کی خاطر ان اقرع لغات کو رسالے کی شکل دے دی اور اس کا نام قاطع برہان رکھ دیا۔

غالب، ایک خط میں صاحب عالم مارہروی کو لکھتے ہیں :

”اس در مانگی کے دنوں میں چھاپے کی برہان قاطع میرے پاس تھی“
 اس کو میں دیکھا کرتا تھا۔ ہزار لغت غلط، ہزار بیان لغو، عبارت پوچ،
 اشارت پاور ہوا۔ میں نے سو دو سو لغت کی اغلاط گلہ کر ایک مجموعہ بنایا
 ہے اور قاطع برہان اس کا نام رکھا ہے۔ چھپوانے کا مقدور نہ تھا۔ سو وہ
 کاتب سے صحت کروایا ہے، اگر کہو تو بسبیل مستعار بھیج دوں۔ تم اور
 چودھری صاحب اور جو اور سخن شناس اور نصف ہوں اس کو دیکھیں اور
 پھر میری کتاب میرے پاس پہنچ جائے۔“

یہ کتاب اگرچہ ۱۸۹۰ء میں مرتب ہو گئی تھی لیکن اس کی اشاعت کا کوئی انتظام نہ تھا۔
 آخر قسطنطنیہ نول کشور کی توجہ اور مہربانی سے ۱۸۹۲ء میں چھپ کر شائع ہوئی۔ میرزا لکھتے ہیں :
 ”اگر این جوان مرد بیدار دل بہ بستان شیرازہ اوراق پریشاں نہ برواغت“
 کاغذ مسودات قاطع برہان را یا کاغذ گربودے و با پا آغشته فرد کو نختے
 یا نہ مرد فروش خریدتے تا چکر ہا سارختے۔“

کتاب کا چھپنا تھا کہ مولف برہان قاطع اور دوسرے فارسی دانوں کے شغاق غالب کی
 تنقید و استہزاء پر ایسا سخت ہنگامہ کھڑا ہوا کہ بقول غلام رسولی مہر غالب کو تا دم زبست اس سے
 نجات نہیں ملی۔

خود غالب ’اس ہنگامہ‘ داروگیر کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں :

مستعدان برہان قاطع برہیاں اور لواہیں پکڑا پکڑے اٹھ کھڑے ہوئے
 ہیں۔ ہنوز دو اقرا من جگہ تک پہنچے ہیں۔ ایک تو یہ کہ قاطع برہان غلط ہے۔
 یعنی ترکیب غلات قاعدہ ہے۔ برہان قاطع نہیں ہو سکتی۔ لوماسب
 برہان قاطع صحیح اور قاطع برہان غلط۔ قاطع برہان میں جو برہان کا لفظ
 ہے نصف برہان قاطع ہے۔ برہان قاطع کے رد کو قطع بھی کہتے ہیں کہ قاطع برہان
 نام رکھا تو کیا گناہ ہوا۔

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

”قاطع برہان کا کھنکا کیا ہے گویا باسی کر دھی میں ابال آیا ہے۔ بہام طامت
 کا ہن ہوا کہ یہ جنگ مایہ معارضین اکابر سلف ہوا۔“

غالب کی قاطع برہان کے رد میں کتابیں لکھی جاتے گئیں۔ مولوی سید سعادت علی نے
 ”عرق قاطع“ (شاہدہ دہلی ۱۸۹۶ء) مولانا امام بخش صبیانی کے شاگرد مزاج جم بیگ نے ”ساطع برہان“
 (مطبع ہاشمی بیرٹھ ۱۳۸۲ھ) مولوی امین الدین پشیلوی نے قاطع القاطع (مطبع مصطفائی ۱۳۸۳ھ/
 ۱۸۶۶ء) اور آغا احمد علی اصفہانی ثم جہانگیر نگر نے مؤید برہان (کلکتہ ۱۸۹۶ء) تصنیف کر کے
 شائع کی۔

غالب اور ان کے دوستوں نے جواب میں حسب ذیل پانچ رسالے لکھے:

دافع ہدیان از مولوی نجف علی بھٹری

اطلافت نجیبی از خشتی میاں دادخان سیاح

سوالات عبدالحکیم از عبدالحکیم

نامہ غالب از مرزا غالب

تینخ تیز از مرزا غالب

ان رسالوں میں جو غالب کی حمایت میں لکھے گئے، دافع ہدیان مولوی نجف علی خاں بھٹری (سنوئی ۱۲۹۸ء) کی لکھی ہوئی ہے۔ وہ فارسی و عربی کے عالم تھے اور دساتیر سے واقف تھے انھوں نے دساتیر کی فرہنگ سترنگ دساتیر کے نام سے لکھی ہے جس پر غالب کی تقریظ ہے۔ یہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۴ء میں شائع ہوئی۔ ان کی تصانیف میں کچھیں تیس کتابوں کے نام ملتے ہیں۔

غالب، منشی حبیب اللہ خاں دکا حیدر آبادی کو ایک خط (مورخہ ۲۸ نومبر ۱۸۶۴ء)

میں لکھتے ہیں:

آہا ہا محرق قاطع کا تمھارے پاس پہنچا طر

کاسے خواستم ز خواشد میسر م

میں اس خرافات کا جواب کیا لکھتا، مگر ہاں سخن فہم دوستوں کو غصہ آگیا۔

ایک صاحب نے فارسی میں اس کے عیوب ظاہر کیے۔ دو طالب علموں نے

اُردو میں دو رسالے جدا جدا لکھے۔ داتا ہوا اور منصف ہوا، محرق کو دیکھ کر جانو گے

کہ مولف اس کا اہق ہے اور جب وہ اہق دافع ہدیان، سوالات عبدالحکیم

اور لطافت نجیبی کو پڑھ کر متنبہ نہ ہوا اور محرق کو دھونڈالا تو معلوم ہوا کہ

بے حیا بھی ہے۔ دافع ہدیان، سوالات عبدالحکیم، لطافت نجیبی تینوں نسخے

ایک پارسل میں اس خط کے ساتھ روانہ ہوتے ہیں۔ یقین ہے کہ یہ تقدیم و

تاخیر در روز نظر انداز سے گزر رہی ہے۔

انھی کو لکھتے ہیں:

”مولانا صاحب سے میری ملاقات نہیں، صرف اتحاد منوی کے اقتضا سے
 واقعہ بیان لکھ کر انھوں نے فن سخن میں مجھ کو مدد دی ہے۔ منشی گوہر سنگھ
 دہلوی ایک ان کے شاگرد اور میرے آشن ہیں۔“

معزز قاطع برہان کی تعریف چار کتابیں قرین غائب ہے کہ میرزا کی علمی ہوتی ہیں۔ انھوں نے
 لطافت بھی میاں وادخال سیاحت اور سوالات مبدا الکیم ایک طالب علم عبد العزیم کے نام سے
 شائع کراہیں۔ دوسرے نانہ غالب اور تیغ تیز خون غالب نے لکھے اور اپنے نام سے شائع کیے۔ پہلے
 رسالے کے مخاطب مرزا اہم بیگ مولف ساطع برہان ہیں اور دوسرے کے آغا احمد علی صنفیان۔
 یہاں اسی ممبر الذکر کتاب کے بارے میں کچھ معروضات پیش کیے جاتے ہیں۔

تیغ تیز ۲۲ صفحوں کا ایک مختصر اور دوسرا ہے جو مطبع اکمل، لطافت دہلی میں باہتمام قزالدین
 ۱۸۹۰ء میں طبع ہوا۔ یہ جیسا کہ اوپر گزرا آغا احمد علی کی کتاب نوید برہان کے رد میں ہے۔ اس میں ایک
 تبہید سترہ فصلیں ہیں اور ایک خاتمہ آخر میں ہے۔ پہلی سولہ فصلوں میں ایک ایک اعتراض آغا احمد علی
 پر ہے اور اس کے ساتھ ان کے اعتراض کا جواب بھی دیا ہے۔ آخری فصل میں برہان قاطع پر مزید
 اعتراضات ہیں۔ رسالے کے آخر میں سولہ سوالات کا استفتاء ہے جن کے جواب نواب مصطفیٰ خاں شیفتر نے
 دیے ہیں۔ جوابات کی تصدیق مولانا الطاف حسین حالی، مولوی محمد سعادت علی خاں مدرس گورنمنٹ
 اسکول دہلی اور نواب ضیاء الدین احمد رنشاں دہلوی نے کی ہے:

”تیغ تیز کی تبہید خاصی دلچسپ ہے۔ غالب لکھتے ہیں،

”ظلم کی انواع ہیں، ازاں جہد ایک سخن پروری ہے کہ اس کو بے ایمانی کہا
 چاہیے، یعنی کتمان حق اور اعلان باطل باصرار۔ اسد اللہ خاں غالب کہتا
 ہے کہ میں نے خاص نظر باعلان حق برہان قاطع کی عبارت کی سستی اور
 بیان کی غلطی، اور اظہار ممل کی محو ہش میں ایک رسالہ لکھا اور اُس کا نام
 قاطع برہان اور درخش کاویانی رکھا۔“

اس کے بعد ان کی قاطع برہان کی رد میں جن معاصرین نے مخالفانہ کتابیں بھی تھیں ان کا
 ذکر کرتے ہیں۔ پہلے دو محرق قاطع کے صفت کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ایک مرد بے منزل، متوجہ الہی، نہ فارسی دان نہ عربی خواں نے میری
 شجارتیں کی تردید میں ایک کتاب بنائی اور پھر اُن ‘عرق قاطع’ اُس کا نام
 رکھا اور اُس کو مشہور کیا۔ میرے ایک یار نے اُس کتاب کے جواب میں
 کچھ لطائف جمع کیے اور لطائفِ شبی اُس کا نام رکھا وہ نسخہ بھی
 مشہور ہوا۔“

وہ مولف ساطع برہان مرزا رحیم بیگ کے متعلق لکھتے ہیں :

”ایک مرزا رحیم بیگ میرٹھ کے رہنے والے مرد لے کار آئے اور ایک قریب
 مسمیٰ بہ ساطع برہان نکال لائے۔ مطالب مندرجہ منو، بیشتر عرق قاطع
 کے مضامین منقول فقیر نے صرف ایک خط مرزا جی کو لکھ بھیجا، زیادہ اس طر
 التغات کرنا تفسیرِ اوقات جانا۔“

میاں امین الدین مولف قاطع القاطع کی نسبت فرماتے ہیں :

”میاں امین الدین کہ اب پٹیار میں ملقب بہ مدرس ہیں، انھوں نے
 قاطع القاطع پھپھوایا۔ استعدادِ علمی میں جس بعدِ صرفت مقاصدِ خودِ صرفت
 کی اسی قدر رعایتِ منظور رکھی کہ فقیر کے بعض فقروں کی ترکیبیں اپنی عبارت
 کے قالب میں ڈھالیں، باقی سوائے عربی، فارسی و فارسیِ سرودہ کے وہ مغلطہ
 گالیاں دی ہیں جو کبڑے، بھٹیاریے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ کمال یہ کہ
 ان کا منطق ہندی اور حضرت کی عبارت فارسی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی
 جلا ہے ان دنوں میں علم تحصیل کر کے، مہذب ہو گئے ہیں، عامہ باندھے ہوئے
 پڑے پھرتے ہیں، غش نہیں بولتے، غلات اپنی قوم کے صاحبِ قبلہ اُن کا
 روزِ مہر ہے۔ یارب، میاں امین الدین کس بُری قوم کے اور کس پاجی گروہ
 کے ہیں کہ مولوی کہلائے، مدرس بنے، مگر الفاظِ مستطہ قوم نہ پھڑے؟

اگر میری طرف سے ازالہ جفت کی نالائش دائر ہو جاتی تو میاں پر
 کیسی ختمی؟ مگر میرے کبر نفس نے ازالہ حقیقت کے لفظ کو گوارا نہ کیا۔ ان

کی تحریر اُن کے پاچی پن پر سبکل ہے بھر ذقہ تا انتاب۔
اب انہ میں آغا احمد علی مؤید مہربان کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں،

مددِ مں احمد علی صاحبِ عربیت میں امین الدین سے بڑھ کر فارسیت
میں برابرِ فتن و ناسزا گوئی میں کمتر، جتنے الفاظ توہین و تذلیل کے ہیں
وہ چُن چُنِ ذمیرے واسطے صرت کیے۔ اہدیر نہ کبھا کو غالب اگر عالم نہیں
شاعر نہیں، آخر شرافت و امارت میں ایک پایہ رکھتا ہے۔ صاحبِ مؤنسان
ہے، عالیِ خاندان ہے، احرار کا صند، رؤسای صند، راجگانِ صند سب
اس کو جانتے ہیں، رئیسِ زادگانِ سرکارِ انگریزی میں گنا جاتا ہے، بادشاہ
کی سرکار سے نجم الدولہ خطاب ہے، گورنمنٹ کے دفتر میں، خاں صاحب
بسیار مہربان دوستاں، القاب ہے، جس کو گورنمنٹ خاں صاحب لکھتی
اس کو شری اور کتا اور گدھا نیز کچھ لکھوں۔ فی الحقیقت یہ تدلیس بھو اسی
ضربتِ انظام احسانۃ، مولیٰ، گورنمنٹ بہادر کی توہین اور وضع و شریف
صند کی مخالفت ہے، میرا کیا بگڑا؟ مولوی نے اپنا پاچی پن ظاہر کیا۔

آخر میں لکھتے ہیں :

”میں نے معلّم امین بے دین کو شیطان کے حوالے کیا، اور احمد علی کے
الفاظ مذموم سے قطع نظر کر کے، ان کے مطالب عالی کا جواب اپنے ذمے لیا۔
اس نگارش کا نام تیغ تیز رکھوں گا، اور بعد اتمام اس کو بھوپاؤں کا، اور
اپنے احباب دور و نزدیک کی خدمت میں بھجواؤں گا، اور اگر مرگ نے
امان ندی، تو خیر، ظر

اے بسا آرزو ز خاک شدہ“

اب تیغ تیز کی سولہ فصلوں میں سے بعض فصلوں کی کچھ باتیں پیش کی جاتی ہیں کہ کتاب کا

ایک مجموعی اندازہ ہو جائے :

فصل ۱ میں غائب، برہان قاطع کے وہ محبوب دکھاتے ہیں جو جیسی ہیں، لہذا
بصرائے کامدار کو ہو سکتا ہے بیکڑوں منت پہلے تے کھتے ہیں، اور پھر ٹوٹے سے،
پیلے حاشی حلی سے کھتے ہیں اور پھر ہای ہوز سے، جو الفاظ واد صدور سے ہیں اور
جو بے داو ہیں، دونوں کو ایک کر دیا ہے، مثلاً خوردہ جو صیغہ مفعول ہے، خوردن کا
اور خوردہ جو ترجمہ ہے، دقیقہ کا اور نقوی کو بھی کہتے ہیں، ان دونوں کا تفرقہ اٹھا
دیا ہے۔

”ہفت“ بالفتح ایک لفظ ہے، ثانی، اُس میں سے ایک سو کوئی منت پیدا کیے
ہیں۔ مزایہ کہ برہان قاطع میں بھی کھتے اور پھر نواہد ملحات میں بھی رقم فرماتے
مولوی صفحہ ۴۲ میں اس لفظ کے باب میں ایک صفحہ پور سیاہ کرتے ہیں۔
”بہمیل“ کے معنی لکھتا ہے، ہر چیز کے آں رازخ کر دو باشندہ، میں نے
اس مقام پر لکھا ہے کہ ”ذبح بہر جاندار است از برای اشیا“ اب یہاں
صاحبان فہم و علم و دلو سے انصاف چاہتا ہوں کہ اس بیان میں میں برحق ہوں
یا مولف، برہان۔

جاس برہان آتش کی تے کو کسور بتاتا ہے، اور میاں انجو کے قول کو
سندلاتا ہے، لیکن میں دو بان کلاموں [نظامی اور خاقانی] کے کلام کی سند
دے کر، بلخا اور کبرائے پوچھتا ہوں کہ کیوں حضرت، خاقانی اور نظامی بچے یا
انجو فرہنگ جہانگیری والا، اور دکنی برہان قاطع والا سمجھا۔ وہ دو ایرانی بلند پایہ
اور یہ دو ہندی فردایہ۔ جاس فرہنگ سے تعجب ہے کہ فارسی زبانوں کے مالکوں
کے خلاف اپنے دہم کی رو سے آتش بکسو لکھتا ہے۔ اہل انصاف سے جواب
کا طالب، غالب۔

فصل ۲، اب مولوی احمد علی صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں۔ مؤید برہان
کے دوسرے صفحے میں تاکید کرتے ہیں کہ زہار محمد حسین کو دکنی نہ کہو، وہ تبریزی ہے
آخر ٹھوری و نظیری بھی ایران سے آکر، دکن اور ہند میں رہے ہیں، یہ دکنی، وہ ہند

بھول نہ کہلائے؟ واہ رستہ قیاس مع الفاضلی، ان دونوں میں سے ایک مولد ترشیز، ایک کامولد نشہور، بطریق سیر و سفر ہند میں آئے، ان کو کوئی اور جہدی کون کہہ سکتا ہے؟ محمد صبیح بیچارے کا دادا پروادا تہذیب سے آیا ہوگا یا دکن میں یا ہند کے کسی اور شہر میں پیدا ہوا ہوگا۔ اچھا، دلتی صاحب، اگر اس کو تہذیبی مولد کہتے ہیں، اور صاحب غلص تھا، تو اس کا دہان دھاباں شاہ جہاں کا عہد تھا، محمود غزنوی کے وقت کے شروع کے کلام بجا بجا موجود ہوں اور شاہ جہاں کے زمانے کے اشعار نہ پائے جائیں! دیوان نہ ہیں کسی تذکرے میں اس کے کلام کا پتا دیں، ہاں ہوں ہو سکتا ہے کہ یہ شخص شعر کہتا ہوگا مگر پورچ اور وہی! ان اشعار کی تدوین کیا ہو، اور ان کو تذکرے میں کن لکھتے؟ پھر ارشاد ہوتا ہے کہ ما قال کو دیکھو، من قال سے قطع نظر رد فیہ پوچھتا ہے کہ یہ کیا جس کو دیکھیں۔ نظم مفقود، نثر مردود، نثر ان عہد کا ذکر نہیں کرتا، منشآت، مادھورام، انشائی طیفہ اور جو چھوٹی چھوٹی نثریں فی المال مایہ ہوئی ہیں، ہر ایک کی عبارت برہان قاطع کی طرز تحریر سے بہتر ہے۔

فصل ۴: جناب مولانا ۸ صفحے میں حکم دیتے ہیں کہ پیدائی و زیبائی مسیح، پیدائش و زیبائش غلط۔ اقوال: آخر حاصل بالمصلد بنانے کے لیے دو ہی حرف موضوع ہیں یا آخر میں نشین، یا محتاتی؟ موافق مولوی جی کے اجتہاد کے سیکڑوں لفظ متروک و مطرود ہو جائیں گے۔ ہم کہتے ہیں کہ زیبائش اور پیدائش و گنہائش کو زیبائی و پیدائی و گنہائی بھی کہہ سکتے ہیں، مگر، آرائش و آسائش و کائنات و رنجش کے آگے بے ترکیب نشین کی جگہ یا ہی حلی نہیں لاسکتے، اور یہ مقدمہ نہ دلائل کا محتاج ہے نہ نظائر کا حاجت مند۔ ... مولوی جی نے قتل کی پردہ کی ہے کہ وہ غلط غلط محاورے لکھ کر، اس کی تصحیح کرتا ہے، مثلاً نان از مر تابی سیب خوردم، کو غلط کہتا ہے، اور ہدایت کرتا ہے کہ نان با مر تابی سیب خوردم کہو۔

فصل ۶: مولوی جی لکھتے ہیں کہ صاحب فرہنگ 'سامانی اور غسانی آرنو' بھی مانع تخصیص نہیں ہیں اور عموماً دوال کو لکھتے ہیں۔ پھر ترجمہ اس مشکل کا یہ نکالتے ہیں کہ یہ اقراض ان دو معنوں [سامانی اور غانی آرنو] کا ہے۔ غالب سادق ہے اس اقراض کا۔ یعنی اللہ معنوی کا سرتہ سنا تھا۔ سرتہ اقراض نہ سنا تھا۔ اقلین رائے کا نام سرتہ دکننا کتنی بڑی نا انصافی ہے! جامع برہان کی رائے کا اور نہ ہنگ نویں کی رائے سے متفق ہونا استناد اور میری رائے کا سامانی اور آرنو کی رائے سے اتفاق مجھ پر باعث الزام سرتہ!

غالب اسی فصل میں دال اور ذال منقولہ کی بحث ہیں لکھتے ہیں:

حضرات کو میں اس امر خاص میں بہت تکلیف دال کا اور ذال طبعی میں اصرار و ابرام کروں گا۔ فرہنگی پیشین میں کوئی مجھ کو یہ مطلب دکھائے تو میں گنگار، ورنہ، مولوی اٹھائی گیرا۔ یہ راز مجھ سے ہر ذرا ختم مولانا دالانا۔ حضرت مولوی عبدالصمد علی المرتضیٰ نے کہا ہے 'دوسرا کوئی اس کو نہیں جانتا تھا' ایسی نئی بات کو چرانا اور اپنا قول بنانا، چوری اور سرزدی خیر و رائی اور بے حیائی ہے یا نہیں؟ مصرع

اے اہل عقل کوئی تو بولو خدا لگی

فصل ۸: صفحہ ۸۰ میں مولوی مجھ کو 'ابوہل ہندی اور کئی کو' دانامی تبریزی' لکھتا ہے۔ ہر چند اس کو میں ابوہل جہانگیر لکھ سکتا ہوں، لیکن چونکہ نگارش میں شرط کی ہے کہ مطالب کا جواب دال کا 'فحش و ناموس کا پانچ نگار نہ ہوں گا۔ اس واسطے طرز نگارش میں کلام کیا جاتا ہے۔ ابوہل ہندی' اور دانامی تبریزی' بے جوڑ بات ہے؛ جہاں ہند و دانامی تبریزی لکھتے، یا ابوہل ہند و تبریزی لکھتے۔ ہاں صاحبان فہم و فراست اللہ فرماؤ کہ یہ دخل میری طرف سے بجا ہے یا بیجا۔

فصل ۱۰: مولوی برہان پرست، فارسی مدال صفحہ ۱۰۱ میں مویہ برہان کی
خازنہ و خیمانہ کی بحث میں لکھتا ہے: ”ظن غالب، نگہ غالب، حجابِ دل رافیش
 گمراہ کرہ باشد، حیاذاً باللہ، اگر غالب جامع اللغات کو آدمی جانتا ہو،
 تو وہ خود آدمی نہیں۔ ایک بادِ علم شیخ، ازہل کی رعایت کر کے، اس
 کتاب کو سرسرا دیکھ دیا، جب دیکھا کہ جا بجا قلیل کے کلام کا حوالہ دیتا ہے،
 اور ماخذ اس کا فن لغت میں چار شریعت اور ہزار نصاحت ہے، کتاب پر
 اور مہلت پر غصت بھیگی، مدرس بھی اتنا نہ سمجھے کہ جو میاں انجو کو زمانے کا دود
 میاں بجی غیاث الدین کو لیا ہائے گا۔ بارے، جب رام پر جانے اتفاق ہوا،
 اور وہاں کے صاحبزادگان عالی تبار اور نہ ساری نادار سے ملاقاتیں اور جمعیتیں
 رہیں، تو اس شخص کا حال معلوم کہ ایک لڑائی مکتب دار تھا، رئیس کا
 روشن س، نہ اکابر شہر کا آشنا، ایک گناہ ملا مکتب دار، چند صاحب تصدیر
 لڑکے اس کے غتب میں پڑھتے تھے، انھوں نے ضربِ زر میں اس کو مدد دی،
 مثل بند کے، جس نے بھار کی تقلید کی تھی، ایک فرہنگ لکھ کر چھپوائی، خدا
 کا شکر ہے کہ غالب مانند مدرس صاحب کے ہر دفعہ زیر نہیں، گلِ محمد خاں،
 بلوچ کو ایرانی، اور سراج الدین علی خان آرزو کو تو اب اور لالائیک چند
 کو راجا کبھی نہ لکھے گا۔ مولوی احمد علی جہانگیر نگرئی عالم ہیں، مگر ان نمونوں میں
 کو صرف دُخو کے دو چار رسالے پڑھ لیے ہیں اور فاعل و مفعول سے لگا لگا
 رکھا ہے۔ باقی فہم، تمیز، انصاف، حیا ان چاروں صفحوں کا بتا نہیں، مدرس
 کا عہدہ ہاتھ آتا، ”جب اتفاق ہے نہ از روی استحقاق“

ز دل بری نتوان لان ز دباستانی ہزار نکتہ درین کار بست نادانی
فصل ۱۲: مدرس صاحب کا یہ قاعدہ کہ سوال کا جواب نہ دیں، اور خارج
از بحث و مقرر ذکر لکھے جائیں، ایسا استوار ہے کہ کبھی چوکے نہیں، چنانچہ
صفحہ ۱۶۸ اور صفحہ ۱۶۹ میں پانچاچ کی بحث میں حضرت نے کیسے کیسے نمونیں

بھانکے ہیں۔ زہرِ کوہِ کیم سے بھی جائز رکھتے ہیں، میں کہتا ہوں، کبھی نہیں ہو سکتا۔ زہرِ کیم رکھتا ہے، جو اس کو کیم ابجد سے کہے، وہ غلط گو اور اس کا قول مردود۔

پھر دوسرے صفحے میں پادیر کو وال سے اور زال سے اور ز سے، تینوں حرفوں کے ساتھ دوا رکھتے ہیں۔ بڑی بات ہے کہ از تنگ کی طرح آدھے حروف تہی اس لغت میں درج نہیں کیے۔

غالب پھر آگے چل کر لکھتے ہیں، ابطال ضرورت میں غصہ کو بروزِ بنِ رونکھا ہے، اور یہ مصرع، شیخ سعدی سنلایا ہے، مصرع: غصہ کو دم ازوے عملہای زشت میں جانتا ہوں اس نصرت کو، اور مانتا ہوں، عثر سر پینا ہوں کہ یہ مصرع یوں ہے۔

زوے غصہ کو دم عملہای زشت
باقی اور قصائد میں اور شہوید میں قدام کی غصہ بروزِ بنِ رونکھا ہے، سکون و حرکت و تخفیف و زیادتی کا باہمدگر بدل جانا محض برائے ضرورت و زہن شعریہ، نثر میں اُس طرح لکھنا، اور اس کو بجائے خود ایک لغت مستقل جانا حاجات ہے، اور یہ سب سے زیادہ جامع برہان قاطع کا ڈھنگ ہے۔
انہی صفحوں میں مولوی مجھے لکھتا ہے کہ "غالب سگ کیت؟" میں کہتا ہوں کہ غالب آستانِ شیر خدا کا کتا ہے، طبع التیمیۃ والثناء، اسی معنی پر یہ شعر لکھا ہے:

سگ کیت رو باہِ ناز و رند
کہ شیرِ زیاں را رساند گزند

شیرِ اسد کا ترجمہ ہے، اور میراثام اسد ہے، پس میرا مقابل رو باہ ہے اور چونکہ میرا مقابل مولوی ہے، تو وہ بخوبی لٹری پٹری، البتہ مجھ کو کب گزند

پہنپائے گا، صاحبو، انصاف چاہتا ہوں، مولوی اتنی سہ یا نہیں؟ اگر عقل رکھتا ہوتا تو اسد کے مقابلے میں یہ شعر نہ لکھتا۔

فصل ۱۵ میں آغا احمد علی کے کچھ ہنوت درج کر کے غالب لکھتے ہیں :

بس، اب میں ماہز آگیا، کہاں تک لغت بعد لغت دیکھے جاؤں،
خرافات، وابیات، جھوٹ، لغو، مہمل ! اب ورق ورق اور صفو صفو کہاں
مہم دیکھوں گا، دیکھوں گا تو سہی، مگر چھوڑنا جاؤں گا، جسے جستہ جواب لکھوں
مکا۔ آخر مجھ کو آغا محمد حسین کی خدمت میں بھی حاضر ہونا ہے، اور وہ لغات
لکھتے ہیں جو پنج آہنگ کے بعد درفش کا دیانی میں مندرج ہوں میں

فصل ۱۶ : اس فصل میں جی یہ چاہتا ہے کہ مولوی صاحب سے کچھ مانتیں
کروں، تم محمد حسین کے تبریزی مولد جو نے پر اسرار کیوں کہتے ہو، ظہوری
کو نظیر گزراتے ہو، اور یہ نہیں جانتے کہ ظہوری کا مولد ترشیز تھا، اس کو
تم نے تبریزی مولد کیوں کر جانا؟ دلیل اس کے تبریزی ہونے پر وہودی
گزرانی کہ بہ نسبت اُس کے سکھوں کے جالے کو مضبوط کہنا روا ہے۔ فرماتے
ہو کہ لغات ہندی اچھی طرح نہ بولنا اُس کے ولایت زرا ہونے کی دلیل
ہے، خود تو کروڑوں بولتے اُس کو کس نے سنا ہے؟ آپ نے بھی تحریر کبھی فقیر
نے بھی۔ جو علماء و شعراء ایران سے آئے، بجز اُن کا ہندی نہیں ہوا، اِلا
اہل ہند کی املا کے موافق رہی، مثلاً ٹھوڑا، گھوڑا، حان جائیں گے کثرت
ساحت سے کہ یہ دونوں ترکیبیں ہندی ہیں، مگر تلفظ میں تو را اور گورا کہیں
گے۔ چوکنڈی شعر میں اسی صورت سے لکھیں گے، مگر بولیں گے چوکنڈی۔
حضرت ظہوری کے ممدوح کا ایک طنزورہ تھا، بہت بڑا، ہاتھی پر چلتا تھا،
اور نام اس کا موٹے خال تھا بواو بھول دتا، فقید ہندی، مولانا ظہوری
اسی طرح جانتے ہوں گے، مگر تلفظ میں بتائے قرشت استعمال کرتے
ہوں گے۔

فصل ۱۰، اور یہ فصل اخیر ہے۔ ہم ایک فصل میں وہ لغات نکھیں گے، اور وہ قبا میں برہان قاطع کی تائید کا ذکر کریں گے، بعد اتمام پنج آہنگ ہم پہنچی ہیں اور صرف درخش کا ویانی میں نکھی گئی ہیں۔ ہر لغت کی ابتدا میں فصل نہ نکھیں، تاکہ مہارت یکدست نکھی جائے اور یہ نگارش جلد اتمام پانچ صفوں کی اس طریل فصل کا خاتمہ حسب ذیل سطور پر ہوتا ہے۔

اگرچہ ابھی پرستشیں بہت باقی ہیں، لیکن بڑھاپا اور امراض اور ضعف مغرور نہیں بھنے دیتا، صبح سے شام تک پلنگ پر پڑا رہتا ہوں، بیٹے بیٹے سودہ کیا، اور احباب کو دے دیا، انھوں نے صاف کر لیا، اب میری تحریر تو تمام ہوئی، احباب صاف کر لیں تو مطبع میں والے کروں، اور بعد انقطاع عیسا کو دیباچے میں مددہ کر آیا ہوں، عمل میں لاؤں۔ یہ جو کچھ بسبیل سوالات نکھا ہے، مولوی صاحب سے اس کا جواب جدا جدا مانگتا ہوں، اور یہ کہتا ہوں کہ سوسا صاحب، نفسانیت کا برا ہو، اکابر امت میں باہم کیا کیا ناخوش، ناشائستہ کلام درمیان آئے ہیں، حکیم شغائی اصنافی نے مولانا عفی شیرازی کی کیا کیا مذمتیں کی ہیں، ایک قصیدے میں اس مروج کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

ہزار قطعہ نم کر وہ در بزل رفتی

ز ناکسان جہاں تا بیزار خان

اور یقین ہے کہ عرفی و شغائی کے زمانے میں اسی قدر تقدیم و تاخیر ہو، جتنی برہان و غالب کے عہد میں تھی۔ علمائے ادارہ، الزہر اور علمائے شہید میں ایسے مکاتبات کی آمد و رفت درمیان رہی ہے کہ فریقین کی توہین و نفرت سے ملو ہے۔ بلکہ خود شاہ ایران اور سلاطین روم کے درمیان وہ ناسے جاری ہوئے ہیں جس میں نہ امر نہ خلاف گالیاں مرقوم ہیں۔

غرض اس اظہار سے یہ ہے کہ جہاں حامد اہل اسلام و سلاطین اہل اسلام کہ وہ باہم ناسزا تحریریں صفحہ روزگار پر یادگار رہیں گی، وہاں تھاکر

ہمارے بھی بد بھلا صنفِ ہر پر نمودار رہیں گے۔ نہیں نہیں، صفتِ اللہ کا نام برد
جائے گا۔ وہی وجہ، مہنگ ذی الجلال والا کرام۔

۱۰۔ ۱۰۰ صلیبیں تیغ نیز (طبع دہلی ۱۸۹۷ء) کے صفحہ ۱۹ پر ختم ہوتی ہیں۔ صفحات ۲۰، ۲۱، ۲۲ پر غالب
۱۱۔ مختصر استغنا میں اور شیخہ کے مختصر جوابات ہیں۔ استغنا کی تمہید میں غالب لکھتے ہیں:

”معا جانِ قربِ نالغہ و قربِ عاتل سے کہ وہ مغربانِ بارگاہِ مہد، فیاض
ہیں۔ غالب کی یہ استدعا ہے کہ جب یہ تحریر کر گویا استغنا ہے، نظرات
گور سے واحد لفظیں میں سے جو لفظ جمع ہو، اس کی قیمت اور لغتِ عطا کی
غلطی لکھ کر خاتمِ عبارت پر اپنا نام لکھ دیں۔ مثلاً جہاں میں نے لکھا ہے ”چشم
حیب میں“ صحیح ہے یا ”چشمِ عطا ساز“ اس کے جواب میں رقم فرمائیں کہ
”چشمِ حیب میں“ صحیح اور چشمِ حیب ساز“ عطا ہے۔ یہ عبارت چھاپی جائے گی
اس واسطے ضروری ہے کہ قلمی میں توفیق ہو۔“

۱۲۔ بعد سولہ سوالات اور ان کے جوابات درج ہیں، کچھ یہاں لکھے جاتے ہیں:

سوال ۱: لغتِ فارسی کی حقیقت اور حرکت کی حرکت میں تسلسلہ اور

حاقانی پتے ہیں، یا ہندوستانی فرہنگ لکھنے والے؟

جواب: فردوسی و حاقانی پتے ہیں، ہندوستانی ان کے مطابق لکھیں، تو

پتے، ان کے برعکس لکھیں، تو جھوٹے۔ محمد المدوہ مصطفیٰ

سوال ۲: ہندی و زیبائی صحیح، اور پیدائش و زیبائش غلط، یا چاروں

لفظ صحیح؟

جواب: چاروں صحیح۔ محمد المدوہ مصطفیٰ۔

سوال ۵: فرہنگ نویسِ حال کی رائے اگر فرہنگ نویس کی رائے سے مطابق

ہو، خواہی بحسب اتفاق، خواہی از روئے شاہد، یہ سرتے ہے، یا تطابق رائے؟

جواب: یہ تطابق رائے ہے، سرتے سے کیا طاق؟ محمد المدوہ مصطفیٰ

سوال ۹: پاؤں ایک لغت ہے، فرہنگ نویس کو اس کا ہم وزن چار پاؤں لکھنا

چاہیے یا چارخایہ؟ ۳

جواب : وزن دونوں صحیح ہیں، لیکن چار پایہ لکھنے والا آدمی ہے اور چارخایہ لکھنے والا چار پایہ۔ محمد المدوہ مصطفیٰ۔

سوال ۱۴ : پانچ پاؤں یا ساند تختانی جس کو عربی میں قبیل کہتے ہیں ہندی میں اس کا نام پانوح النون ہے یا پاؤں بنے نون؟ ۳

جواب : پاؤں کو پاؤں کہے گا، مگر جنوں۔ محمد المدوہ مصطفیٰ۔

آخری سوال کے جواب کے بعد : راقم محمد المدوہ مصطفیٰ، قسم اللہ ربہ بالحق، اس کے بعد حال سعادت علی اور نواب ضیاء الدین احمد ریشاں دہلوی کے صداقت نامے درج ہیں :

سب جوب عجیب کے صحیح ہیں۔ اطلاق معین پانی پتی، محض اللہ تعالیٰ عنہ
سب جواب دونوں عجیبوں کے باصواب ہیں۔ محمد سعادت علی، مدرس گورنمنٹ سکول دہلی

ہر شانزدہ گانہ سوال کے جواب میں میں بھی نواب محمد مصطفیٰ خاں صاحب کا ہمزبان و
ہمدستان ہوں۔ الراقم الآخر، محمد، الملقب بـ ضیاء الدین، محض عنہ

غالب کی تیغ تیز آج سے ۱۳۰ سال پہلے مطبع اکل المطابع دہلی سے ۱۸۶۷ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئی، پھر اس کا کوئی ادیشن نہ نکلا۔ کوئی تیس سال پہلے قاضی عبدالودود صاحب قاطع برہان و رسائل متلفہ دو جلدوں میں چھاپنا چاہتے تھے۔ پہلی جلد جس میں غالب کے پانچ رسالے ہیں جن میں تیغ تیز بھی ہے۔ ۱۹۶۷ء میں پٹنہ سے شائع ہوئی۔ جلد دوم، اول کا جزو لاینفک ہے۔ اس جلد میں ان کا لکھا ہوا مقدمہ، حواشی و اشاریات شائع ہونے لگے لیکن بوجہ شائع نہ ہو سکے۔ یہ رسالہ اس مجموعے میں چھپا ضرور لیکن اس طرح کہ نہ اس میں کوئی مقدمہ ہے نہ حواشی و تعلیقات۔ دوسری جلد کے آئینہ رامیں اس کا اچھی طرح اشتہار بھی نہیں ہوا۔ یہ مجموعہ چھپا لیکن چھپا ہوا اور اہل نظر سے بہت حد تک پوشیدہ رہا۔ کتابی شکل میں تو بہر حال یہ رسالہ صرف ایک بار غالب کی زندگی میں شائع ہوا۔

تیغ تیز کے جواب میں تیغ تیز تر اور شمشیر تیز تر لکھی گئی، یہ دونوں میری نظر سے نہیں گزرے۔ مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں :

مولانا غلام رسول کے جواب میں غالب نے غازی میں ایک قسط لکھا جس کا

پہلا شعر ہے:

مولوی احمد علی احمد قلعہ نسخہ درصوم گنگوی بارس انشا کردہ است
جس میں اگرچہ کل اکتیس شعر تھے لیکن مزید جیسی اس کتاب میں بھی اس کی تاثیر
جہانگیر کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھیں۔ اس پر ادبی جنگ نے نثر کے بجائے نظم کی
شکل اختیار کر لی۔ غالب ہی کی رہنما میں ذائقہ و مقام چار سو تیرہ شعر لکھے گئے۔
غالب کا جواب سب سے پہلے مولوی احمد علی کے شاگرد عبدالصمد فاضلہلی نے دیا۔
اسٹار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نظم و ادب میں بہت معمولی حیثیت رکھتے ہیں۔ خدا کا
جواب میں سید شاہ باقر علی باقر شاہی (متوفی ۱۸۳۱ء) اور خواجہ خزاں الدین حسین بن
نے دو قطعے لکھے۔ نوائے پھر ان قطعوں کا جواب دیا۔ یہ سارا مجموعہ منظوماتِ تیغ تیز تر
کے نام سے چھاپ دیا۔

اب شمشیر تیز تر کا حال دیکھئے:

آغا احمد علی جہانگیر غری مولف مؤید برہان نے غالب کی تصنیف تیغ تیز تر کے
جواب میں ایک رسالہ بزبان فارسی شمشیر تیز تر کے نام سے لکھا جو ۱۸۶۰ء میں
مولوی غلام نبی کے مطبع نبوی میں مجد اللہ خاں کے زیر اہتمام چھپا۔ اس کے
آغاز میں خدا کا رسالہ تیغ تیز تر بھی شامل کر دیا گیا۔

غرض قاطع برہان کی اشاعت پر جو ہنگامہ شروع ہوا تھا وہ نظم و نثر کے مختلف مراحل سے

گزتا جو ۱۸۶۸ء میں شمشیر تیز تر پر ختم ہوا۔

شمشیر تیز تر کے نسخے کیاب بلکہ نایاب کے حکم میں ہیں۔ غلام رسول مہر مرحوم کی اطلاع کے
مطابق اس کا ایک نسخہ شمس العلماء محمد حسین آزاد دہلوی کے پاس تھا۔ وہ اب پنجاب یونیورسٹی لائبریری

میں محفوظ ہے۔ ◆◆

قرن یزدہم میں ایران کا اہم شری رجحان

۱۷ غالب کی فارسی نثر

آئندہ میلادخت صفوی

آج سے دو سو سال قبل ۱۲۱۲ھ مطابق ۱۷۹۷ء ماہ رجب کی شب ہشتم کو ہندوستان کی آیات اتر پردیش کے شہر اکبر آباد میں پیدا ہونے والے میرزا اسد اللہ خاں غالب کو اپنی ترک نژادی اور فارسی دانی پر ناز تھا۔

غالب از خاک پاک تورانیم
لاجرم در نسب قرہ مندیم
ترک زادیم و در نژاد صمی
ہستہرگان قوم پیوندیم

ساقی چو من پشنگی و افرا سیاہیم
دانی کہ اصل گوہرم از دودہ جم است

وہ اپنے اجداد کے ہندوستان آنے کا حال بڑے ذوق و شوق اور ولولے کے ساتھ

بیان کرتے ہیں :

”سلجوقیان بعد از زوال دولت و برہم خوردن منکام سلطنت در اعلیم
لہوار النہر پر اگنہ خندند... تا در عہد سلطنت شاہ عالم نیای من
از سمرقند بہ ہندوستان آمد۔“^۱
(کلیات نثر۔ ص ۱۶۰)

”نہ یروز کے خطاب زمین بوس میں اپنے بزرگوں کے صاحبان ”فرد فرہنگ“ اور شاہان نسرہ
”تاج“ مرنے کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں۔“

”نیا گالی نامہ نگار از تخم افراسیاب بودہ اندو فرما دھان بانسرو
فرہنگ.... سلجوقیان یا افسرو افسر باکوہری آراستہ۔ چرخ آئینہ
ایں نامداران کاؤس کوس را از پای افکنند... و چوں سیل کہ از بالا
بر پستی آید نیای من از سمرقند بہند آمد۔“^۲
(کلیات نثر۔ ص ۱۶۰)

شاہان عجم کے روایات سرافراشتہ سے گوہر تو بے شک توڑ لیے گئے تھے لیکن اس کے عوض
”باندنی اور سخوری کی دہشت بے بہا غالب کو عزیز تھی۔“

گوہر از رایت شاہان عجم بر جیدند
بوض حاتمہ گنجینہ نشانم دادند

حالی یا دکار میں لکھتے ہیں ان کے دادا کی زبان ترکی تھی اور وہ ہندوستانی بالکل
نہ سمجھتے تھے۔ غالب کے والد میرزا عبد اللہ بیگ کی شادی سرکار میرٹھ کے ایک معزز فوجی افسر
کی بیٹی سے ہوئی جن کے بطن سے غالب پیدا ہوئے۔ ان کی مادری زبان فارسی نہ تھی لیکن اپنے
قریبی اور ذہانت کی بدولت انھوں نے فارسی میں غیر معمولی استعداد حاصل کر لی۔ وہ عبد الصمد جو
یا کدنی اور یا مبدأ فیاض۔

انچہ در مبدأ فیاض بود آن منت
گل جہا ناما شدہ از شاخ بدمان منت

اس میں شک نہیں کہ غالب نے فارسی کو اپنی میراث گمشدہ سمجھ کر حاصل کیا۔ ان کی فطری بلند

پردازی اور خیال قوت تمیز نے ان کا رابطہ "طبی و خیالی و منکری و منی و دنی کے میر و ذوق سے نہیں، نیشاپور کے ظہوری اور تبریز کے صاحب سے برقرار رکھا، اور جو زبان انھوں نے اپنے انکار کے نقشبانی رنگارنگ کے اظہار اور ابلاغ کے لیے منتخب کی وہ ان کی مادری زبان اُردو نہیں فارسی تھی۔ اپنے ہم عصر شعراء میں غالب سب سے زیادہ انفرادیت پسند اور نئی راہ پر چلنے والے تھے۔ ان کی یہی افتادہ ہی اور طبیعت کی اُپج ان کو ہندوستان میں رہتے ہوئے بھی غریب شہر ہونے کا احساس دلائی اور یہاں پیدا ہونے اور نشوونما پانے والی زبان کو چنداں درخور اعتناء سمجھنے پر اُکساتی تھی۔ یہاں تک کہ وہ اپنے مجبور اُردو کو ایک خاکہ اولیٰ سے زیادہ اہمیت نہ دیتے۔

شعرے قطع نظر مگر ان کی اپنی فارسی نثر کے اسلوب پر بھی ناز تھا اور وہ اس پر اس طرح بالیدہ ہوتے تھے:

"ایں پارسی آئینہ بتازی خسروی گنجینہ سر بستہ بود کہ خامہ من قفل
درش را کلید آمد۔ پردیز کجا است تا بنگرد کہ دریں رعدی کلام رہ
پسردہ ام و بہرام کجاست تا فرارسد کہ سخن را از کجا بجا برود ام؟ ۲
(کلیات نثر۔ ص ۲۷۴)

مزید لکھتے ہیں:

"مگرانی آں نقش را کہ خود میزد از اعجاز نمی شمرد، و آذر آں بت را
کہ خودی تراشیدہ ناز نمی برد۔ یزدان را بندہ سپاس گزار نباشم
اگر قلم را بہر جنبش آفریں نگویم کہ ایں وادی پر خار را مثل شہسواران
راہ می پویم" ۳
(کلیات نثر۔ ص ۲۷۵)

خسروی جاوہ در ایں دور اگر می خواہی
چش ما آہی کہ تہ جرہ از جامی گرجست

غالب اپنے کو فارسی کا اہل زبان مانتے اور اپنے اس ہنر کی داد ہندوستان میں نہیں بردن ہند

پانے کے آئندہ مند تھے،

غالب نثری از چند برون پھر کہ کس اینجا
سنگ از گہر و شعبہ زاجباز ندانہ

اسی قبیل کے متعدد فقرے ان کے یہاں نظر آتے ہیں جن میں وہ ہندی بک فارسی نویسی سے
نیزاری کا اظہار کرتے ہیں اور ان لوگوں پر طنز زنی کرتے ہیں جو اس بک میں لکھتے ہیں۔ ان کی
اس طنز زنی کی زور پر ابو الفضل اور فیضی بھی ہیں۔ غالب اپنے طنز نگارش کو ابو الفضل سے بہتر اند
ایرانی اہل تسلیم کے مماثل خیال کرتے ہیں۔ ان کے ایسے فقرے پڑھ کر خواندہ کے ذہن میں دو
سوال پیدا ہوتے ہیں،

- ۱۔ تیرھویں صدی ہجری کے اس فارسی داں فارسی نویس شاعر کی نثر میں اس کے
ہمعصر ایرانی نثر نویسوں کی طنز نگارش کا کس حد تک سراغ ملتا ہے؟
- ۲۔ غالب ایران کے مروج محاورے میں نثر لکھ رہے تھے یا ہندوستان نے دورہ گور کا فی
کے سبک میں؟

ان امور کی وضاحت کے لیے ایک اجمالی نظر ایران میں تیرھویں صدی ہجری انیسویں صدی
میسوی یعنی عصر غالب کے نثری ادب کے رجحان اور ان کے پس منظر پر ڈالنا ضروری ہے۔
ساتویں صدی ہجری ۱۲۰۱ھ میں مغلوں کے حملے کے ساتھ ساتھ ایران میں ایک
بے اطمینانی، خلفشار اور فتنہ و فترت کے دور کا آغاز ہوا جو دسویں صدی ہجری کے آغاز یعنی
۹۰۵ھ میں شاہ اسماعیل صفوی کے تخت نشین ہونے تک جاری رہا۔ تقریباً تین سو سال کی اس
مدت میں چند اہم شعراء اور ادباء کو چھوڑ کر عام طور پر ایران میں علم و ادب کی سرگرمی فی الجملہ کم
رہی۔ فارسی زبان اور نثر جو عربی حلقے کے بعد عربی الفاظ سے غلوٹ ہو گئی تھی، اب ترکی فعلی،
ترکیب اور اصطلاحوں سے آئینہ ہو گئی۔ فارسی نثر میں غیر زبان کی آئینہ سے اس کی صفائی
اور سلامت رخصت ہوئی اور اس کی جگہ مصنوع عبارت اور صنائع لفظی نے رفتہ رفتہ اپنا
سکہ جالیا۔ نو پسندگی اور ہر نمائی کی تشویق نہ ہونے کے باعث صاحبان ذوق و قریح اس
طریقے روگرداں ہوئے اور آہستہ آہستہ فارسی نثر اپنی قدیم راہ سے بھٹک کر مغلط نویسی کی

بھول بھلیوں میں جا پڑی۔ اس سبک مطلق نویسی کی ابتدا جہاں اللہ شیرازی مقبہ بہ صلاح خضوہ کی تالیف تاریخ وصال سے ہوئی۔ بقول آریں پور فارسی نثر کو خواب کرنے والوں میں اس کا نام سر پرست ہے (بعد میں میرزا مہدی خاں استرآبادی نے درہ نادورہ لکھ کر اس کو کمال کو پہنچایا) شاہان صفویہ کی بیشتر توجہ کتب احادیث و فقہ و اصول مذہبی کی طرف رہی۔ چنانچہ فارسی زبان و ادب کی اشاعت اور دورہ مغول میں وجود میں آنے والے اس مصنوع اور مطلق انداز بیان کی اصلاح کے لیے کوئی خاص کوشش نہ کی گئی۔ یہی وہ زمانہ تھا (یعنی دسویں صدی ہجری) جب شاہان مغلیہ ہند کی ادب دوستی اور علم پروری کا شہرہ روشن کر فارسی شعور و ادب کا بحر زخار ہندوستان میں سرا زیر ہوا۔ بقول شاعر:

در ایران تلخ گشتہ کام جانم	بباید شد سوی ہندوستانم
چو قطرہ جانب عمان فرستم	متاع خود ہندوستان فرستم
کہ بود در سخندانان دوران	خریدار سخن چوں خانانان

واضح ہو کہ ان میں سے بیشتر آنے والے ایران سے نظامی عرضی اور سعدی شیرازی کی زبان لے کر آئے تھے بلکہ اس وقت ایران میں مروجہ فارسی کا طرز نگارش لے کر آئے تھے۔ مکمل اشرا بہار اپنی مشہور کتاب سبک شناسی میں ایران کے اس دورہ نثر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ ایسی پیچیدہ اور پُر تکلف کنایات و استعارات و مرادفات و تشبیہات سے مملو اور اس قدر سنگین اور بوجھل ہے کہ اس کا سمجھنا سخت دشوار ہے اور اس نے اصل زبان فارسی کو تحت الشعاع قرار دے دیا ہے۔ فطری طور پر اس نثر میں ہندوستان کے مقامی افکار، لغات، اصطلاحات اور ترکیب بھی داخل ہو گئیں جس کا ابتدائی نمونہ اس سے قبل اجماز نوری میں نظر آتا ہے اور فارسی نثر نویسی میں اس طرز کا ارتقا ہوا جو ہندوستان کا خاصہ ہے اور جس کو ”سبک ہندی“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عبد افشار کی بربریت اور شویش کے خاتمے کے بعد بارہویں صدی ہجری کے آخر یعنی کریم خان زند کے دور سے ایران میں ایک بار پھر امن و امان قائم ہوا جس کو قاجاری خاندان کے بادشاہوں نے خاصی حد تک برقرار رکھا۔ سکون اور آرامش کے بحال ہونے کے بعد ایران

میں دوبارہ نظم و ادب کا بازار گرم ہوا۔ سنجیدہ ذوق رکھنے والوں نے جب گذشتہ صدیوں میں وجود میں آنے والے ایرانی ادب پر نظر ڈالی تو ان کو اس مصنوع، پر تکلف اور مطلق انداز نگارش سے سخت ہشت ہوئی۔ چنانچہ قرن سیزدہم کی ابتدا ہوتے ہوئے یعنی صدر غالب میں (ایران میں ایک ہم ادبی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جو درحقیقت اس مصنوع اور عجیبہ سبک کے خلاف بغاوت تھی۔ یہ ادبی تحریک تاریخ ادبیات ایران میں "سبک بازگشت" یا "رستانیا ادبی" کے نام سے معروف ہے۔ یہی آویں پور اپنی کتاب از صبا تا نیا میں لکھتے ہیں کہ یہ تحریک دراصل سبک مصنوع کے خلاف ایک "کودتہ" تھا۔ اس بازگشت ادبی میں شعراء اور ادباء نے ایران کے کلاسیکل سبک کی پیروی کی اور سادگی کو اپنا شعار بنایا۔ سادہ نویسی کی یہ تحریک ادبی نشہ میں قابلاً جسم میں اور آہستہ تر وجود میں آئی اور سادہ گرانی یا سادگی پسندی کہلائی۔ اس کے ابتدائی خوش کتاب نویسینے مقدمہ از معتمد الدولہ میرزا عبدالوہاب شاہ، انجمن خاقان از فضل خان کردی اور حلقہ بلخانیہ عبد الرزاق بیک دہلی میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ قرن سیزدہم میں مغربی انکلاز آثار سے بیشتر آشنا ہو جانے کے نتیجے میں یہ تحریک اور رنجان زیادہ وضاحت سے ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ اس صدی کے آغاز کے ساتھ ہندوستان میں انگریزی طاقت زیادہ مجتمع ہو گئی تھی اور ایران پر چہن امور سے واقف ہوا تھا۔ روس سے شکست کھانے کے بعد ایرانی حکام، امراء اور ہوشمند ادیب اپنے ہمسایہ ملکوں کے مقابلے میں اپنی پس ماندگی سے آگاہ ہوئے۔ جو لوگ اس عقب ماندگی کے اسباب کو بخوبی جانتے تھے ان میں ناصر الدین شاہ کے وزیر میرزا تقی خان امیرکبیر اور محمد شاہ کے صدر اعظم قائم مقام فرامانی تھے۔ ان دونوں نے ایرانی عوام اور ملک کی اصلاح کے لیے جو کوششیں شروع کیں ان میں سے ایک نہایت اہم کوشش سادہ نویسی کی طرف توجہ دینا اور عوام کو راضی کرنا تھا۔ قائم مقام اور امیرکبیر کا شمار تیرہویں صدی کے ماہر نثر نویسوں میں ہوتا ہے۔ انھوں نے سادہ نویسی کی اس مہم کو خود دربار سے شروع کیا اور سب سے پہلے رسمی مکتوب کے مکلفات کو ختم کیا اور اس کو عبارت مصنوع کے گورکھ دھندوں سے نجات دلوائی۔ امیرکبیر اور قائم مقام نے اپنی تحریروں کے ذریعے لوگوں کو اس امر کی جانب متوجہ کیا کہ سنجیدہ مطالب کے اظہار، خطوط نویسی، تاریخ نویسی، مشرح حال نویسی وغیرہ میں تفنن اور آرائش

کلام بھونڈا پین ہے جس سے اصل معنی کی متانت پس پشت رہ جاتی ہے۔

”تمام مقام بہ قدری زیادہ از عبارت متکلف و متعین و مضامین پیچیدہ و تشبیہات دور از فہم کا ستہ و انشائی خود را، خصوصاً در مر اسلالت، بہ سادگی و گفتار طبیعی نزدیک کردہ است۔ نثر او بر ظن آثار اسلالت دی کو بہ از جملہ صاو جبار تہای طویل و قرینہ سازی ہای عکیر و بچہای فستہ فستہ است۔ از جملہ ہای کوتاہ ترکیب شدہ و قرینہ صابندرت تکرار می شود.... او از ذکر القاب و تعریفہای تملق آمیز حتی المقدور اجتناب می ورزد۔ بہ اشعار عربی و فارسی و آیات قرآنی و احادیث و اخبار اکر شیوہ نویسندگان سابق است، خیلی کم استفادہ می جدید مطلب را صریح می نویسد و موجز و کوتاہ....“ ۵

(انسانیات نیا۔ ج اول۔ ص ۶۵)

نمونہ نثر امیر کبیر

”قربان خاکپای مہارنت شوم۔ در باب فرمایشی کہ فرمودہ بودند ایس غلام نوکر مستم و مطیع حکم سرکار مہارون۔ ایک دفعہ لازم است کہ حضور مہارون شرفیاب شوم و بعضی عرضا بکنم۔ حالہ صرقت را مقرر میفرمایند؟ ندوی شرفیاب شود۔“ ۶

(نامہ ہای امیر کبیر۔ ص ۸۹)

نمونہ نثر قائم مقام

”ایچی آل دولت را در پایتخت ایس دولت، بہ اقتصادی حوادث و صروف غمائی کسان اور با جہاں شہر، آسیبی رسید کہ تدبیر و تدارک آل بر ذمہ کار گذار آں ایس دوست واقعی واجب و لازم افتاد۔ لہذا اولای برای تمہید مقدمات

خدا را ہی فرزند ارجمند خود 'خسرو میرزا' را بہ پای تخت دولت بحیث

دوسرے فرستادہ ۵

(انامہ تانیا - ج اول ص ۴۰)

دوسرے اہم نثر نگار جنہوں نے سادہ نویسی کو تیرہویں صدی ہجری کے ایران میں،

نام کیا۔

ساجدیان، 'فاضل خان'، جلالزاق بیک، ذہلی، طوسی وغیرہ۔

نتیجہ گیری

مندرجہ بالا حقائق کی روشنی میں ایران میں قرن سیزدہم ہجری، نوزدہم عیسوی یعنی عصر
ماب کے چند بنیادی نثری رجحانات روشن ہو کر سامنے آتے ہیں :

- ۱۔ سادہ نویسی
- ۲۔ نقطہ میں طویل الفاظ، تملقات اور تکلفات سے اجتناب
- ۳۔ قریب سازی اور بوجھل سجع سے پرہیز
- ۴۔ طویل اور پیچیدہ جملوں سے گریز
- ۵۔ اشعار، آیات و احادیث اور عربی عبارات سے کمتر استفادہ
- ۶۔ مختصر اور جزیل جملوں کا استعمال
- ۷۔ مطالب کا اختصار کے ساتھ اظہار
- ۸۔ نفس مضمون کو جارت آرائی پر ترجیح دینا۔

ایران میں عصر ماب کے نثری رجحانات پر ایک نظر ڈالنے کے بعد اب اس پس منظر میں
خود مرزا کی فارسی نثر کی ارزیابی کرنا چاہیے :

غالب کی فارسی نثر تعداد میں ان کی فارسی نظم سے کہیں زیادہ ہے اور اس میں پنج آہنگ،
مہر نیروز، دستنبو، کلیات نظم کا دیباچہ و خاتمہ، مختلف تقریریں اور دیباچے وغیرہ شامل ہیں۔

ان کے کلمات نثر کو نوگشور پرکھیں نے ۱۲۸۴ھ میں طبع کیا اور یہ ۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔
غالب کی نثر کے بنیادی خصائص و رجحان تلاش کرنے کے لیے مناسب ہے کہ پہلے یہ
دیکھا جائے کہ ان کے اولین اہم ناقد اور سوانح نگار مولانا الطان حسین حالی نے یادگار میں ان کی
نثر فارسی پر کیا تبصرو کیا ہے۔ بیان نثر غالبؒ میں وہ لکھتے ہیں:

”اگرچہ مقتضای تمام یہ تھا کہ مرزا کی نثر کی خصوصیات کو مفصل طور پر بیان
کیا جاتا اور ہر خصوصیت مثالوں کے ذریعے سے ناظرین کے ذہن نشین
کر دئی جاتی لیکن چونکہ لوگوں کو اس قسم کے تہقیقات سے کوئی مناسبت
دوستگی نہیں ہے اس لیے ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہیں۔“

۱ یادگار غالب، ص ۱۳۴۸

اس کے بعد وہ ایک عمومی اظہار نظر Blanket Statement کر کے مرزا کی نثر کو ان کی فارسی
نظم کے ہم پایہ قرار دیتے ہیں۔

”مرزا نے نثر فارسی میں اس قدر بلند پایہ ہم پہنچایا تھا جیسا کہ نظم فارسی
میں ان کو حاصل تھا۔“

۱ یادگار، ص ۱۳۴۸

پھر ایک جملے میں وہ نثر غالب کی خصوصیات کو سمیٹ دیتے ہیں،
”جو ذوق سلیم رکھتے ہیں وہ ان کی نثر میں عجیب طرح کی لذت، شوخی
اور بانچس دیکھیں گے۔“

۱ یادگار، ص ۱۳۴۸

آخر میں مولانا نے غالب کی نثر کے بہترین اور سلیس ترین اقتباسات درج کیے ہیں اور ان کا
مقابلہ ظہری، حزیں اور ابو الفضل کے نثری پاروں سے کیا ہے۔

نثر سے قبل اس یادگار میں حالی نے بڑی کاوش اور تفصیل سے غالب کے شعر میں
انہی ”تہقیقات“ کی بڑے ذوق و شوق سے تشریح کی ہے اور مثالیں دے کر بات کو پایہ ثبوت تک
پہنچایا ہے۔ بیان نثر میں وہ اس سے دامن کشی کرتے ہیں۔ جو سکتا ہے اس کا سبب ہر خود ان

کی اور عوام مہوم کی شعری طرت بیشتر توجہ، یا کتب کے طویل ہو جانے کا غوت۔ لیکن یہ بات بھی ذہن میں منظور کرتی ہے کہ غالب کی نثر کو خود بے حد پسند کرنے کے باوجود کیا حال کو جو یقیناً ایک باہر شاہکار اور صنعت حراج قائد ادب تھے، اس بات کا شعوری یا لاشعوری طور پر شک تھا کہ نثر غالب میں انی تمام مزایا اور خصوصیات خاصہ کا ثابت کرنا جس سے وہ ایک ماہر فارسی نثار اور "اہل زبان" کا درجہ پائیں قدری دشوار ہوگا؟ وہ خود لکھتے ہیں کہ غالب کی طرز انشا سے لوگ آشنا ہیں۔ بہ موقع تھا کہ وہ لوگوں کو اس سے آشنا کر داتے۔ سبب جو بھی ہو، یہ حال انھوں نے اس سے گریز کیا۔

نثر غالب کی جن خصوصیات کا انھوں نے ذکر کیا ہے وہ ہیں لذت، شوخی اور بانچیں۔ جمال تک لذت کا معاملہ ہے وہ ایک فطری غرض اور داخلی حس ہے۔ ضروری نہیں کہ جس چیز سے ایک شخص لذت لیتی ہو دوسرا بھی اس سے لطف اندوز ہو سکے۔ شوخی سے غالباً ان کی مراد ایک خاص قسم کا شگفتگی اور جرسنگی ہے جو یقیناً بااوقات غالب کی نثر میں نظر آتی ہے۔ مثلاً:

"غالب خاکسار ہرزہ کار را از آسمان بر زمین فرستادند و فرمان دادند
کہ دریں میشہ پیشہ کشا و دزی ورزد۔ ناگزیری بایست کہ بستن و زمین
خستن، گاؤ را ندین دواز افشانند۔ نادان بہوس و زمین غزل جان کند۔"

(کلیات نثر، ص ۱۲۷)

بانچیں: ایک خاص ہندوستانی اصطلاح ہے اور اس کا Connotation بھی حنا لہو ہندوستانی ہے۔ "بانچیں" کے لغوی معنی ہیں: "کچی" وضع داری جس میں خود نمائی کی شرکت ہو، سرکشی، شوخی، نامد انداز۔ (نور اللغات، ج ۱، ص ۵۰۴)

داغ کا شعر ہے:

جو بانچیں کی یہ عشر خرام لیتے ہیں
تو فتنے اٹھ کے بلائیں تمام لیتے ہیں

بانچیں جب کسی مشاعر یا نثر نویس کے سبک کے لیے بطور صفت استعمال ہوگا تو غالباً اس کے اصطلاحی معنی ہوں گے۔ "بانچ"، "انفرادیت"، "انداز خاص"، "طرز نامہ جو دوسروں سے مختلف ہو یا آج کل

کی اصطلاح میں جدت پسندی: غالب کی نثر میں 'بانگمیں' یعنی جدت ادا ضرور ہے۔ اہمیت نور طلب امر یہ ہے کہ یہ جدت ادا ان کی نثر کے لیے ہر افزا ہے یا ضرر دہاں؟ حالی نے غالب کی نثر کی خوبوں کا ادراک و احساس کرنا خواندہ کے دھڑکنے والے اور ذوق سلیم پر چھڑا ہے۔ مقالہ حاضر میں بھی اس سوال کا جواب سامعین کے ذوق و وجدان پر چھوڑا جا رہا ہے۔

حالی کا کہنا ہے کہ "مرزا نے نثر فارسی میں بھی اس قدر بلند پایہ ہم پہنچایا تھا جیسا کہ نظم فارسی میں ان کو حاصل تھا۔" مولانا کے اس فقرے کا رد یہ وہ حقیقت ہے جو ان کو اپنے اسناد سے قحی در حقیقت یہ ہے کہ غالب 'شاہ فارسی' کا مقام 'غالب نثر نگار فارسی' سے کہیں بلند اور اہم ہے۔ شعر فارسی میں ان کے انکار، ان کا آہنگ، ان کی زبان کا رنگ ہی کچھ اور ہے۔ جس نے سامنے صائب، کلیم، نظیری، غنی اور خود بیدل بھی نہیں ٹھہرتے:

پیسائے رنگیت دریں بزم بگردش
صحتی صہ طوفان بہار است و خزاں صبح
عالم صہ مرآت وجود است مدام صحت
نکار کند چشم غیظ است و کراں صبح
غالب ز گزشتاری ادھام برون آئی
بالشہ جہاں صبح و بد و نیک جہاں صبح (ص ۹۳)

در صحرہ بر صم زدن این خلق جدید است
نظارہ نگاہ کو کہ حانست وصال نیست
در شاخ بود موج گل از جوش بہار دل
چوں بادہ بر مینا کہ نہانست و نہاں نیست

آرایش زمانہ ز بیداد کردہ اند
صحر خون کہ دینت غارہ روی زمین ثنائت

مال کے نقد نثر غالب میں کہیں بھی ان خصوصیات کا ذکر نہیں آتا جو عصر غالب میں ایران کے نثری و محاورات کا خاصہ تھیں۔ بہر حال چونکہ ان کا نقد مختصر ہے لہذا خود مرزا کے آثار نثری کا ہم جائزہ ہی ہماری راہبری کر سکتا ہے، اور اس جائزہ سے مندرجہ ذیل حقائق سامنے آئے ہیں۔

عصر غالب میں ایران کا سب سے اہم نثری رجحان سادہ نویسی تھا۔ بقیہ تمام پہلو مثلاً زربہ سازی اور آرائش عبارت سے پرہیز، لیے القاب و آداب سے اجتناب، انفس معنوں کو عبارت آئی سے زیادہ اہمیت دینا، پیچیدہ جملوں سے گریز وغیرہ، اسی ایک بنیادی فکر کی روایات اور بازی اور ضمنی نتائج تھے۔ غالب نے اپنی نہایت اہم نثری تصنیف پنج آہنگ کے آہنگ اول میں جہاں وہ خطوط نگاری کی اقسام، القاب و آداب وغیرہ سے بحث کرتے ہیں، بڑی تفصیل کے ساتھ طرز نگارش سے متعلق اپنے نظریات کا بیان کیا ہے وہ لکھنے والوں کو ہدایت دیتے ہیں:

”مشتق را هیچ گفتن قصد مطلب را در آن روشن نگذار که در یافتن آن دشوار نباشد... از آن بہرہ نیز دیگر سخن گرہ در گرہ گردد۔ ز بہار استعارہ صافی قیمت و لغات مشکل و نامانوس در عبارت درج نکنند و تا توانند سخن را درازی نہ قصد و لغات عربی جز بقدر بایست حرف نہ نمایند و پیرستہ در آن کو شد کہ سادگی و شمار او بود و این پارسی آہستہ باتاری را در کش کش تصرفات

صنہی زبان پارسی نویسنہ ضایع نگذارد۔“ ۱۲

(کلیات نثر، ص ۶۰۵)

ایسا معلوم ہوتا ہے گویا قرن سیزدہم کے ایرانی ادب کے اصول و ضوابط کا آئین نامہ خود غالب کی یہ تحریر ہے! انھوں نے اسی شد و حد کے ساتھ سادہ نویسی کی ہدایت اور عبارت پروازی سے اجتناب کی نصیحت کی ہے جس شدت کے ساتھ اس وقت یہ فکر اور یہ رجحان ایران میں نشوونما پا رہا تھا یعنی ان کا وجدان اور ذوق سلیم اس بات کا احساس کرتے تھے کہ سادہ، دلنشین اور موثر طرز بیان عبارت آرائی سے بہتر ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فکری اور نظریاتی طور پر غالب اپنے ہم عصر ایرانی ادیب سے بہت زیادہ مغایرت نہ رکھتے تھے۔

لیکن بات یہاں پر نہیں ختم ہوتی، آہنگِ اول سے آہنگِ نجم تک پہنچتے پہنچتے واضح ہو جاتا ہے کہ دوسروں کو سادہ نویسی کی ہدایت دینے والے غالب خود اپنے دستورِ اصل پر قائم نہ رہ سکے اور اپنے قول "لکھنا کہنے کا مزہ دے" کو قطعاً فراموش کر گئے۔ انھوں نے پیچیدہ عبارت لکھی، 'گرہ در گرہ نشر تحریر کی' بلے چوڑے القاب و آداب استعمال کیے، 'بعید از ذہن تشبیہات و استعارات کو بڑا' عربی ترکیب و فقرات داخل نثر کیے، 'تاما نوس دساطیری الفاظ لکھے' عبارت آرائی کو فخرِ مضمون پر ترجیح دی 'غرضیکہ اپنے ترتیب دیے ہوئے آئین طرزِ نگارش سے خود ہی منحرف ہو گئے۔ ذیل کی چند مثالیں آہنگِ نجم، دیباچہ، کلیاتِ نظم فارسی، مہرِ نبرد اور دستبوس دی گئی ہیں،

طولِ طویل القابات :

منبع فیوض نامتناہی، واسطہ حصول رحمتِ الہی، حضرت پیر و مرشد
برحق مدظلہ العالی۔

پُر تکلف عبارت :

والا لاناہ ربوبیت طراز بہ پر تو اصولِ خود، نسلِ حطوفت، فرق
نیاز افکند۔

لغاتِ عربی :

اہتاج و حصولِ سامی نیت و انشراح و رد و مکاتبہ گرامی

پیچیدہ اور طویل فقرے :

مگر درو بردن و درون تنگیان را در مان نیست، ماضی و درو نیان و
بیرو نیان را از مرگ و زلیت یکدیگر آگہی بودی تا مبتیابی و پراگندگی

روی نمودی (مہرِ نبرد)

دستگیری الفاظ:

دور فرماندهی از فرمانبری نشان دور گرایش و درایش از نخست پاس
فرمان نداشته باشد۔
(دستنبو)

در آیین فروغ ہر فروزہ بہ نیستی نایم بخشند مستی ست۔
(دستنبو)

ذیل میں غالب کے ایک خط کا مفاہیم ان کے دو مضمون ایرانی ادیبوں امیر کبیر اور قائم
نظام کے خطوط سے کیا جا رہا ہے تاکہ طرز نگارش کا فرق واضح ہو سکے۔

غالب: نامہ بنام میرزا اسفندیار بیگ خان دیوان ہمارا چہ الہیہ۔
"حای حایوں خامہ را در عرض سواد این نگارش کہ ما تا سایہ گزیت
بر فرق سخن و منت ایشان کہ عطیہ تاجوریت گذارند سخن را کلا گوشہ
بہ سپہر چوں نسیب کہ سایہ رحمت این ابکہ کہ بجای قطر و گہری بارد بکشت
آرزوی ہوا خواہان نہ آن کردہ است کہ اگر صخرہ را صد فی پرازم و ارژ
اندیشند خرہ تواند گرفت۔" (۱) پنج آہنگ۔ کلیات ج ۳۰۔

امیر کبیر: بہ ناصر الدین شاہ قاجار:

"قربان خاکپای حایونت شوم۔ دستخط حایوں زیارت شد۔ احوال
این غلام را استفسار فرمودہ اید۔ امروز از صبح روز کا دم بپیش بود۔ تھلر
از منزل بد بصر رنتم۔ مانتہ نزدیک خوب مراجعت کردم۔ حالام در بیرون
مستم۔ امروز گمان این غلام این بود کہ از ہر جہت بعد از فضل خدا بہ
سرکار حایوں خوش گزشتہ باشد۔ خداوند عالم وجود حایوں را از جہت بیات
کافلت نماید و ہرگز بہ شما ملال نہ دہد۔ زیادہ جہارت نورزد۔" (۲)

(نامہ ہای امیر کبیر ج ۱۲۶)

قائم مقام : نامہ بہ میرزا ی بزرگ

”از تاریخی کہ شیخ الاسلام تبریز در فتنہ فضل صلاح سلطنتی استسلام
دیدتا امروز.... هرگز علمای تبریز این احترام و حرمت و اعتبار مطاعت
نداشتند تا در این عهد از دولت مودعایت ماست کہ علم کبریا پہنچ
سابر افراشته اند....“ ۱۵
(انصہاتانیہ ج ۶۶)

اس مقام پر سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ غالب اور ان کے ہم عصر ایرانی ادیبوں کے طرز نگارش میں کس قدر نمایاں فرق ہے۔ ان کے عہد میں ہندوستان اور ایران کے صدر ہونے لسانی اور ادبی روابط نوال پذیر تھے۔ لہذا ان کو اس سلسلے میں تصور وار طہران مقصود نہیں بلکہ اس پس منظر میں ان کی شرفاری کی اوزیابی منظور ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ غالب اپنے کو ہندوستانی ادیبوں میں شمار کرنا پسند نہ کرتے تھے۔ ابو الفضل کی فکر کو وہ شرف ہندی جانتے اور اپنے سبک کو اس سے متمایز کرنے کے لیے انھوں نے ایرانی یعنی ایرانی اہل زبان کے محاورے کو اپنی نثر میں داخل کرنے کی سعی کی۔ یہاں تک کہ اس وقت میں انھوں نے دستگیری الفاظ کو بھی ایرانی کی علامت جان کر استعمال کیا۔ لیکن یہ پیوند کاری آپس میں میل نہ کھاسکی۔ جہاں جہاں ان کی نثر شعری نثر ہے مثلاً کلیات نثر کا بیا بیا خاتمہ وغیرہ، وہاں تو وہ نہ نثر شعری اور علیٰ حزیں کی نثر کے مخالف اور مقابل ہے، لیکن جہاں انھوں نے نثر سادہ و عاری لکھی ہے مثلاً مہر نیروز، دستنود اور پنج آہنگ کے بیشتر حصے، خصوصاً آہنگ پنجم، وہاں وہ نہ ابو الفضل کے اکبر نامے جیسی عزالت، سنگفتگی اور روانی پیدا کر کے اور نہ ایرانی مورخین اور شرفیوں کا محاورہ لاسکے۔ مہر نیروز لکھتے وقت نہ انھوں نے اسکندر نشی کی تاریخ عالم آرائی عباسی کو جو غالب کے عہد تک مقبول و معروف ہو چکی تھی اپنے لیے نمونہ قرار دیا نہ ابو الفضل کے اکبر نامہ کو۔ یہی حال ان کے خطوط فارسی کا ہے۔ غالب کے خطوط انویانی ہیں۔ ان کا مقابلہ نہ ابو الفضل کے خطوط انویانی سے کیا جاسکتا ہے نہ ایران میں اس وقت رائج طرز خطوط نویسی سے۔

خلاصہ کلام : شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غالب کا سبک شرفاری نہ ہندوستان کا

مرحہ طرز ہے اور نہ ایران کا بلکہ وہ خود ان کی جہت ملیح کا زائیدہ اور پرورد ہے۔ اور اس کو پسند کرنا پانہ کرنا خوانندہ کے ذوق پر منحصر ہے۔

کاری جب افتاد بدیں شینتہ مارا

مومن نبود عناب و کافر نتواں گفت ◆◆

حواشی

- ۱۔ کلیات نثر فارسی غالب، چاپ نو کشتور، ص ۲۶۷
- ۲۔ ایضاً ص ۲۶۷
- ۳۔ ایضاً ص ۲۷۴
- ۴۔ ایضاً ص ۲۷۵
- ۵۔ از صبا تانیا، ج اول، ص ۶۵، تائیت محلی آریں پور، تہران
- ۶۔ نامہ صاوی امیر کبیر، قدیم سید علی داد، تہران، ص ۸۹
- ۷۔ از صبا تانیا، ج اول، ص ۳۹
- ۸۔ یادگار غالب، عالی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ص ۳۴۸
- ۹۔ یادگار، ص ۳۴۸
- ۱۰۔ یادگار، ص ۳۴۹
- ۱۱۔ کلیات نثر، ص ۲۷۷
- ۱۲۔ کلیات نثر، ص ۶-۵
- ۱۳۔ کلیات، پنج آہنگ، ص ۲۲۰
- ۱۴۔ نامہ صاوی امیر کبیر، ص ۱۴۶
- ۱۵۔ از صبا تانیا، ج اول، ص ۶۶

غالب کی فارسی شاعری اور ہائے سوسال

ظفر احمد صدیقی

غالبیات کا باہوش قاری عام طور پر اس حقیقت سے اگلا ہے کہ غالب کا فارسی کلام اردو کلام کے مقابلے میں دو چند ہے، اُسے یہ بھی معلوم ہے کہ کلام غالب میں اصنافِ سخن کے تنوع کے لحاظ سے بھی فارسی کو بھی بہ مقابلہٴ اردو فوقیت حاصل ہے۔ البتہ یہ بات کم لوگوں کے علم میں ہے کہ غالب نے اپنی زندگی کا وہ دور جو صحت و توانائی، احوالِ عناصر اور ذہنی پختگی سے عبارت ہے، محض فارسی گوئی کی مذہبیا ہے یعنی تیس سال سے پچاس سال کی عمر تک وہ اردو سے تقریباً منقطع اور فارسی کی جانب ہمہ تن متوجہ رہے ہیں۔ شیخ محمد اکرام نے اس دور کی تعیین و تحدید ۱۸۲۷ء تا ۱۸۴۷ء کے ذریعے کی ہے۔ دو یہ بھی مراعت کرتے ہیں :

مرزا کے اپنے بیانات اور ان کے کلام کے معاصرانہ قلمی نسخوں سے یہ نتیجہ
بہ آسانی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے اپنی عمر کے ایک طویل حصے میں
اردو سے دانستہ کنارہ کشی اختیار کر رکھی تھی۔

اس گفتگو کو سمیٹتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ غالب کا اردو کلام ان کے ابتدائی دور یا قویٰ کے اضمحلال کے زمانے کی یادگار ہے۔ اس کے برخلاف فارسی کلام ذہنی پختگی اور ہنسکری بالیدگی کے عہد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ فارسی سے غالب کا شغف ابتدائے عمر سے آخر حیات تک رہا۔ لہذا غالب کی فارسی شاعری محض اس لیے اہم نہیں کہ وہ

آرود کے ایک عظیم شاعر کا تجربہ کر رہے، بلکہ بذاتِ خود لائقِ توجہ اور قابلِ التفات ہے۔ اس موقع پر - اتنی بھی قابلِ ذکر ہے کہ غالب کے ابتدائی آرود کلام میں جس ناہمواری، آرود زبان و محاورے سے اجنبیت اور جہمِ معنی پر قبائلی لفظ کی نقل کا احساس ہوتا ہے، اس سے ان کا فارسی کلام پاک و صاف ہے۔ یہاں بڑی حد تک یکسانی، روانی اور ہمواری کا اندازہ ملتا ہے۔ اس سلسلے میں چیکو سلوکیا کے ڈاکٹر یان مارک کا یہ بیان قابلِ ذکر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

غالب کی فارسی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے یہ محسوس کر کے خوشی ہوئی کہ وہ ان کی آرود شاعری کے مقابلے میں نہیں زیادہ قابلِ فہم اور عمیق طور پر نرساں ہے۔

آئیے اب یہ جائزہ لیں کہ اپنے اس عظیم شاعر کے اس شعری دورے کے ساتھ کچھ سو سالہ دورانِ ہمارا رویہ کیا رہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ تدوینِ متن کے بعید اور سیادی اصولوں کے مطابق غالب کے فارسی کلام کا کوئی مستند ایڈیشن کیا ہندوستان، کیا پاکستان اور کیا ایران کہیں سے شائع نہیں ہوا۔ کلیاتِ فارسی کے چار ایڈیشن مطبعِ نول کشور سے شائع ہوئے۔ دو اشاعتیں پاکستان کی ہیں۔ ایک شیخ مبارک علی لاہور نے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا، دوسرا مجلسِ ترقیِ ادب لاہور نے ۱۹۶۷ء میں۔ موزا الزکر مرضی حسین فاضل لکھنؤ نے مرتب کیا ہے۔ یہ تین جلدوں میں ہے اور سب سے بہتر ہے لیکن اسے بھی باقاعدہ محقق ایڈیشن نہیں کہہ سکتے۔

مولانا امتیاز علی خاں عرشی غالب کا فارسی دیوان بھی تاریخی ترتیب کے مطابق مرتب کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کسی قدر کام کر بھی لیا تھا، لیکن دوسرے ضروری کاموں کی وجہ سے اسے مکمل کرنے کی نوبت نہ آ سکی۔ یہاں تک کہ ۶۶-۱۹۶۵ء کے آکس پاس انھیں معلوم ہوا کہ جناب مالک رام بھی غالب کا فارسی کلام مرتب کر رہے ہیں۔ اس لیے اپنے سلسلہ عمل کو انھوں نے وقتی طور پر موقوف کر دیا۔ انھوں نے دونوں محققوں میں سے کسی ایک کا کام بھی مکمل ہوا نہ منظرِ عام پر آیا۔ البتہ عرشی صاحب نے اپنے مقدمے کے کچھ اجزاء "مقدمہ دیوانِ غالب فارسی (ترتیب: عرشی) کے چند اوراق" کے عنوان سے نقوش لاہور غالب نمبر (۱۱) میں شائع کرا دیے تھے۔ اس مقدمے کا سنہ تحریر ۱۹۳۹ء اور نظر ثانی کا سنہ ۱۹۶۹ء ہے۔ قاضی عبدالودود صاحب کے دو

مضامین "غالب کے کلیات نظم فارسی کا ایک قدیم نسخہ" اور "غالب کا ایک فارسی قصیدہ تحقیقی نقطہ نظر سے نہایت اہم ہیں۔ اول اکثر اردوٹ سٹل، دہلی، غالب نمبر حصہ اول (۱۹۶۰ء) میں اور ثانی اکثر قریب دہلی، غالب نمبر ۱ اپریل، مئی ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا ہے۔

۱۹۶۸ء میں ایمرسن نوزانی نے منشی ذل کنور کے پرپوتے کنور رحمت کمار بھارگو کی خدمت میں پر کلیات نظم غالب فارسی مرتب کیا اور اس کی بنیاد معلوم نسخوں پر رکھی۔ (۱) دیوانی فارسی صلیح دارالاسلام دہلی، ۱۸۴۵ء (۲) کلیات نظم غالب فارسی، صلیح ذل کنور، ۱۸۶۳ء

۱۹۶۹ء میں مجلس یادگار غالب پنجاب یونیورسٹی لاہور نے بھی تین جلدوں میں کلیات غالب فارسی شائع کیا۔ اس کی پہلی دو جلدیں مولانا غلام رسول مہر نے اور تیسری وزیر الحسن مابدی نے مرتب کی تھیں۔ کلیات فارسی کی سادہ اشاعتوں کی طرح مولانا دو نول اشاعتیں بھی ترتیب و تدوین متن کے جدید معیادوں کو نہیں پہنچتیں۔

غالب صدی تقریبات کی مناسبت سے ۱۹۶۹-۷۰ء میں غالب فارسی کلام کے کچھ انتخابات بھی منظر عام پر آئے۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) متاع غالب (انتخاب غزلیات فارسی) مرزا جعفر حسین، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ۱۹۶۹ء، صفحات ۱۷۶

(۲) انتخاب غالب (فارسی کلام کا انتخاب) ڈاکٹر ذاکر حسین، شبہ اردو، دہلی یونیورسٹی ۱۹۷۰ء، صفحات ۲۲

(۳) نقش ہائے رنگ رنگ (فارسی غزلیات و مثنویات کا انتخاب اور اردو ترجمہ) ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی، ۱۹۷۰ء، صفحات ۴۱۵

ان میں ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی کا کام سب سے زیادہ وسیع ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ انہوں نے انتخاب کلام کے ساتھ ساتھ اردو ترجمے کا بھی اہتمام کیا ہے۔

افسوس ہے کہ پچھلے سو سال میں ہم نے غالب کے فارسی کلام کی کوئی فرہنگ تیار نہیں کی۔ اسی طرح فارسی تصانیف، مثنویات اور دیگر اصناف میں مستعمل مصطلحات و تلمیحات پر بھی ہمارے یہاں کوئی کام نہیں ہوا۔ اہل ایران نے کلام حافظ کی تعلیمات کا ایک جامع اور موسومہ اشارہ

فرہنگ واژہ خاصہ حافظ کے نام سے تیار کیا ہے۔ ہم نے غالب کے تعلق سے فارسی تو دور کیا، اردو کلام کا بھی کوئی اضافہ مرتب کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

غالب کی خدسی شہزادہ کا اردو ترجمہ ظ۔ انصاری نے کیا ہے، جو ۱۹۸۲ء میں غالب پبلیشرز، دہلی سے شائع ہوا ہے، لیکن اہل علم حضرات مثلاً پروفیسر نذیر اور ڈاکٹر سعید احمد نقوی اسے غیر میٹری تصدیق کرتے ہیں۔ غالب کے اردو کلام کی متعدد مترسیں لکھی گئی ہیں، لیکن فارسی کلام کی طرف توجہ دینے کی توجہ نہیں دی تھی۔ یہ بات خوش آئند ہے کہ صوفی غلام مصطفیٰ تہسم نے اس طرح توجہ کی اور دو ضخیم جلدوں میں غالب کی فارسی غزلیات کی اچھی اور حیا دی سرت لکھ دی۔ یہ شائع صنعت کی وفات کے بعد ۱۹۸۱ء میں پیکچر میٹڈ لاہور کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔

یہ دشت تحقیق میں ہماری ترک و تاز کا عالم تھا، آئیے اب خیابان تنقید میں اپنی گلشن کا ہانہ لیں۔ ہلے عدد دم اور محدود مطالعے کے مطابق غالب کی فارسی شاہی سے متعلق اردو میں کوئی مستقل کتاب اب تک منظر پر نہیں آئی۔ پروفیسر وارث کرمانی نے اس موضوع پر انگریزی میں ایک مستقل کتاب ضرور لکھی ہے۔

اردو میں غالب کی فارسی شاہی سے متعلق کچھ مضامین ضرور ملتے ہیں، ان میں سے بعض کسی مجموعہ مضامین یا رسالے کی زینت ہیں، لیکن بیشتر ان غالب نمبروں میں شامل ہیں، جو غالب صدی کے موقع پر ۱۹۶۹ء میں یا اس کے آس پاس شائع ہوئے ہیں۔ البتہ ان مضامین کی سطح عام طور پر بلند نہیں ہے، بعض مضامین جو نسبتاً بہتر اور حیا دی ہیں، ان کے حوالے دینا چاہیے،

۱۔ غالب کی فارسی شاہی، سید جہانگیر، مشمولہ اطراف غالب، ۱۹۶۸ء

۲۔ نقشِ آئینہ رنگ، ابواللیث صدیقی (۱۹۵۵ء) مشمولہ تنقید کے سو سال

مجلس یادگار غالب، لاہور، ۱۹۶۹ء

۳۔ مرزا غالب کی فارسی غزل، محمد منور، حیدر لاہور، غالب نمبر ۱۹۶۹ء

۴۔ غالب کے ہم معنی اردو اور فارسی اشعار، غلام رسول ہر، سماجی اردو، کراچی

غالب نمبر ۱۹۶۹ء

۵۔ شاعر اردو ست و قمر، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، جامعہ دہلی، غالب نمبر ۱۹۶۹ء

۶۔ فارسی نزل اور غالب، پروفیسر ضیاء احمد بریلوی، اردو سٹدی دہلی، غالب نمبر

سوم، فروری ۱۹۶۹ء

۷۔ غالب کی فارسی غزلیں اور غلیفانہ مسائل، ڈاکٹر نور الحسن، ناہار، لکھنؤ، ۱۹۶۹ء

۸۔ اوج قبول (غالب کا ہماز کلام)، تہ صد حسین وضوی، سرما ہی اردو کراچی

غالب نمبر ۱۹۶۹ء

غالب کی فارسی شاعری سے متعلق پروفیسر نذیر احمد کے دو مضامین بھی نہایت اہم ہیں۔
اور تحسین سخن شناس کے ذیل میں آتے ہیں:

(۱) غالب کی فارسی قصیدہ نگاری۔

(۲) غالب کے فارسی قصائد کا مطالعہ سائنسی نقطہ نظر سے۔

یہ دونوں مضامین ان کی تصنیف غالب پر چند مقالے میں شامل ہیں اور غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی سے ۱۹۹۱ء میں شائع ہو گئے ہیں۔

تذکرہ بالاتفصیلات سے یہ حقیقت بھی سامنے آ جاتی ہے کہ ہمارے نمایاں اور سر پرآوردہ نقادوں میں سے کسی نے بھی غالب کی فارسی شاعری پر کوئی مستقل معنوی تحریر نہیں فرمایا ہے۔ مثلاً مجنوں گورکھ پوری، محمد حسن عسکری، احتشام حسین، کلیم الدین احمد، آل احمد سرود اور شمس الرحمن فاروقی وغیرہ جب کہ ان میں سے بیشتر فارسی زبان و ادب سے واقف اور اس کے اداس شناس ہیں۔ پنج بوجھے تو حال نے یادگار غالب میں غالب کی فارسی شاعری اور شعر پر جتنا کچھ اور جیسا کچھ لکھ دیا ہے پورے سو سال میں، ہم اس جیسا تو کیا، اس کا نصف بلکہ عشر عشر بھی پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غالب کے فارسی کلام سے بے اعتنائی اور بے توجہی کا سبب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس صورت حال کے پس پشت متعدد اور پیچ در پیچ اسباب و عوامل کار فرما ہیں۔ اول ہماری بے توفیقی، کم کوشی اور عمل سے فارغ نشینی کی مستحکم روایت۔ دوم پورے برصغیر سے فارسی کے چلن اور مذاق شعر سخن کا اٹھ جانا۔ سوم خود فارسی کے وطن و مسکن یعنی ایران میں سبک پندگی کا ناپسند کیا جانا۔ ان سب کے ساتھ ساتھ ایک بات اور بھی ہے، وہ یہ کہ حالی نے اگرچہ یادگار غالب

میں غالب کی اردو شاعری پر صرف ستر (۷۱) صفحات اور فارسی شاعری پر تقریباً ڈیڑھ سو (۱۵۰) صفحات لکھے۔ ان کے فارسی کلام کا سہ ماہی انتخاب بھی پیش کیا۔ جابجا توضیح و تشریح بھی کی لیکن شبلی نے شعر الجہم میں 'بشمول غالب تمام متاخرین شعراء فارسی یعنی ظہری، جلال اسیر، شرکت، بیدل، غنی اور ناصر علی کو داخل ہونے سے روک دیا۔ یہی نہیں بلکہ ان کی شاعری کو چستان گوئی اور ان ن طرف توجہ کو جہ مذاقی قرار دیا۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں،

” (صائب) عام خوش اعتقادی یا شہرت عام کی بنا پر ظہری اور جلال اسیر کی بھی مداحی کرتا ہے۔ مرد تلقی کا یہ پہلا قدم تھا جس نے ایک شاہراہ قائم کر دی اور نوبت یہ پہنچی کہ آج لوگ ناصر علی، بیدل اور شرکت بخاری کے کلام پر سر دھنتے ہیں۔“

جاں بحق غالب کا تعلق ہے شبلی نے ان کی نسبت شعر الجہم جلد پنجم میں چند کلمات غیر بھی کہے ہیں، لیکن حاصل یہی ہے کہ وہ بیدل وغیرہ کی صحبت میں بگڑ گئے تھے کہ عرفی، نظیری وغیرہ نے بھیل دیا۔ لطف یہ ہے کہ جن قصائد پر غالب کو ناز تھا ان کی نسبت لکھتے ہیں،

” اکثر قصائد میں متاخرین کی خامیاں بلکہ برقیں بھی پائی جاتی ہیں۔“

حاصل کلام یہ ہے کہ غالب کی فارسی شاعری کی داد دینے کا بہترین موقع شعر الجہم میں تھا۔ لیکن داد تو کجا شعراء جہم کے اس دربار میں انھیں باریابی کی اجازت ہی نہ ملی حقیقت یہ ہے کہ شبلی شاعری کو جذبات کا نگار غاند تصور کرتے تھے۔ تھوڑی بہت اہمیت ان کے نزدیک محاکات، تجزیات نگاری اور منظر کشی وغیرہ کی بھی تھی۔ لیکن شاعری میں تفکر، فلسفہ اور تجریدیت پسندی انھیں بالکل پسند نہ تھی۔ وہ ہمچیدہ، بیانی اور خیال بندی کو شعریت کے لیے سم قائل تصور کرتے تھے اس لیے غالب یا دوسرے متاخرین شعراء فارسی کے ساتھ وہ اصناف نہ کر سکے۔ شبلی کے بعد اس شہود شاعری پر نقد و تبصرہ ایک فنی بن گیا۔ یہاں تک کہ پروفیسر خورشید الاسلام نے اپنی کتاب غالب تقلید اور اجتہاد میں تمثیل نگاری اور خیال بندی وغیرہ کے ذیل میں جو کچھ لکھا ہے اس میں شبلی کے بیانات ہی کو رہنا بنایا جائے اور حواشی میں جابجا شعر الجہم کے اقتباسات بھی نقل کیے ہیں۔ اس طلسم کو اب جاکر شمس الرحمن فاروقی نے توڑا ہے اور کلاسیکی مشرقی شعریات پر مضامین

تعلقات کے ضمن میں معنی آفرینی، مضمون آفرینی اور خیال بندی وغیرہ پر بحث و تحقیق کی نئی راہیں کھولی ہیں۔

بہرحال غالب کی فارسی شاعری کے مستقل مطالعے، مستقل محاکمے اور مستقل تجزیے کی ضرورت ہے۔ اس کی کسی جہتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً،

۱۔ لفظیات، موضوعات اور طرز ادا وغیرہ میں اخذ و استفادے کے باوجود غالب کی

فارسی شاعری، متاخرین شعرائے فارسی سے الگ۔ کیوں معلوم ہوتی ہے؟

۲۔ غالب کے وہ کون سے شعری واردات و افکار ہیں جو فارسی میں اردو کے برعکس

زیادہ بہتر طریقے سے ادا ہوئے ہیں؟ یا اس کے برعکس اردو میں ان کی صورت

زیادہ پر معنی اور تہ دار ہے۔

۳۔ وہ کون سے تجربات و خیالات ہیں جو صرف فارسی میں ہیں، اردو میں ان کا

سراغ نہیں ملتا؟ یا صرف اردو میں ہیں، فارسی کا دامن ان سے خالی ہے؟

نامناسب: ہوگا اگر اس سلسلے میں کلام غالب سے بعض مثالیں بھی پیش کی جائیں، مثلاً،

کا عام دستور ہے کہ وہ اپنے بعض پسندیدہ مضامین طرح طرح سے باندھتے ہیں۔ غالب کے یہاں بھی

یہ صورت عام ہے۔ مثلاً دیوان متداول کے ایک شعر میں انھوں نے محبوب کو مشکل پسند کہا ہے:

نمازِ شبِ مرغوب بہت مشکل پسند آیا

تماشا بیک کن بروں صد دل پسند آیا

محبوب کی مشکل پسندی کے تعلق سے انھوں نے فارسی میں بھی دو شعر کہے ہیں:

بہت مشکل پسند از ابتذالِ شیوہ می رنجد

بگویش کہ از عمر است آخریے دفائی

میرا محبوب مشکل پسند ہے، اس لیے روشیں عام پر چلنے سے نالاں رہتا

ہے۔ کوئی اس سے یہ کہہ دے کہ تمہارا اپنی بے دفائی پر ناز ہے معنی ہے

کیونکہ عمر بھی تو بے دفا ہے

جبل! دلت ہر نالہ خوئیں پر بند نیست
آسودہ بڑی کو یار تو مشکل پسند نیست

(اسے جبل! نالہ خوئیں کے باب میں تیرے دل پر کوئی پابندی نہیں ہے تیری
زندگی میں بڑی راحت ہے کہ تیرا محبوب مشکل پسند نہیں ہے)

اب اگر ہم صفت آلودہ شعر پر اکتفا کر لیں، مشکل پسندی کے حوالے سے ظرف اب ہا یہ ترمز
مے سے غنی رہ جائے گا۔

غالب نے مرزا حاتم علی بیگ مہر کو ان کی مجبور چٹا جان کی تعزیت میں ایک سے زائد خطوط
لکھے ہیں، ایک خط میں یوں رقمطراز ہیں :

مرزا صاحب! ہم کو یہ باتیں پسند نہیں۔ پیٹھ برس کی عمر ہے پچاس برس
عالم رنگ و بو کی سیر کی۔ ابتدائے شباب میں ایک درشد کامل نے نصیحت کی
تھی کہ ہم کو زہر دور سے منظور نہیں۔ ہم دفعہ فتنہ و فحور نہیں۔ پیو، کھاؤ، مرے
اڑاؤ، مگر یہ یاد رہے کہ معمری کی کبھی ہو، شہدائی کبھی نہ ہو۔ سو میرا اس نصیحت
پر عمل رہا ہے کسی کے مرنے کا وہ غم کرے تو آپ نہ مرے کیسی اشک نشانی؟
'جہاں کی مرثیہ خوانی؟ آزلوی کا شکر بجا لاؤ، غم نہ کھاؤ۔ اور اگر ایسے ہی اپنی
گرفتاری سے خوش ہو تو چٹا جان نہ بھی متا جان بھی۔ میں جب بہشت کا
تصور کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہو گئی اور ایک تھرا اور ایک
خود ملی، اقامتِ جادوانی ہے اور اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگی کا
ہے۔ اس تصور سے جی گھبراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے! یہ خور
اجیرن ہو جائے گی، طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی۔ وہی زمر دیں کاخ اور وہی
طوبیٰ کی ایک شاخ۔ چشم بد زور وہی ایک خور بھائی ہوش میں آؤ، کہیں اور
دل لگاؤ۔

اب غالب کی فارسی نزل کا ایک مطلع ملاحظہ ہو :

میں ہمارا دم و رقیب ہرزد
 زیرِ بَشِشِ انجبین و نیمہ تبرزد
 ا میں تو نہا کرتا کرتا مر گیا اور رقیب نکل بھاگا۔ گویا مشوق کا اوصاف
 شہد تھا کہ میں اس میں پھنس کر رہ گیا اور آدھا مصری تھا کہ رقیب اس
 پر سے اڑ گیا۔^۹

یہاں دو باتیں قابلِ توجہ ہیں: ایک تو یہ کہ شعری منطق، نثر کی منطق سے جہدِ لگاتار ہوتی ہے۔
 نثر میں غالب نے جو کچھ اپنے لیے ثابت کیا تھا، شعر میں اسے رقیب کے سرِ مڑجہ دیا۔ گویا قول کی
 رسمیات نے انھیں مجبور کیا کہ مکمل باعثِ کوشہد کی نگہی اور رقیب کو مصری کی نگہی بنا کر ہمیشہ کریں۔
 حالانکہ یہ ان کے اپنے نقطہ نظر کے خلاف تھا۔ دوسرے یہ کہ عاشق اور رقیب کی 'شہد اور مصری' کے
 حوالے سے تذکرہ بالا تیشیل غالب کے کسی اردو شعر میں میری نظر سے نہیں گزری۔ یہ الفاظ دیگر بہ
 مضمون فارسی کے ساتھ خاص ہے۔

غالب نے اردو میں کہا ہے:

آتا ہے داغِ حسرتِ دل کا شمار یاد

مجھ سے مرگِ گز کا حساب لے خدا نہ مانگ

اسی مضمون کو فارسی قول کے ایک شعر میں یوں ادا کیا ہے:

اندال روز کہ پرسشِ خود از ہرچہ گزشت

کاش با ما سخن از حسرتِ مانیز کنشد

لیکن یہ دونوں شعر قول کے تھے، اس لیے مضمون ایجاز کے ساتھ باندھا گیا تھا۔ شبنوی ابر گہر بار جو
 غالب کی سب سے طویل مثنوی ہے اور ایک ہزار سے زائد اشعار پر مشتمل ہے، وہاں انھوں نے
 اس مضمون کو شرح و بسط کے ساتھ قلم کیا ہے، بلکہ یوں کہیے ایک سال باندھ دیا ہے۔ ہم اس موقع
 پر ان کے مفہوم کی ترجمانی کرتے ہوئے چند منتخب اشعار پیش کرتے ہیں:

بارگاہ رب العزت میں مناجات کرتے ہوئے غالب عرض پرداز ہیں کہ اسے

پردہ درگاہ! روزِ قیامت مجھے پرسشِ حساب سے معاف رکھ اور یہ کچھ لے کر

مجھ سے پرسش ہو چکی اور ایک پرکاش کو باہر مڑا لے گئی اور یہ فرض کر لے کہ
میں دوزخ میں بھیجا جا چکا اور ہوا سے ایک تنکا دکھتی انگ میں گر چکا۔ اگر
باز پرس ہوئی ہوا ہے تو اس خشکی اور مصیبت میں جو کچھ زبان سے نکل جاے
اس میں مجھے منفرد نگہ اس لیے کہ خستہ مصیبت نہ ظلم گستاخ ہوتا ہے۔

بر پرسش مرا در ہم 'فشرده' گیر بر کاہ را صرصرے برودہ گیر
ہیں آنکہ یہ دوزخ فشرده دال دو آتش خس از بادہ افتادہ دال
و گر ہمیں مست و جام کار کوئی باید از کردہ رانہ شمار
ہا اینز یا راے گفتار وہ چہ گویم برال گفتہ ز نہادہ وہ
اس کے بعد کہتے ہیں پروردگار! تجھے معلوم ہے کہ میں کافر نہیں ہوں، نہ
نور شیدہ آذر کا پرستار ہوں، نہ میں نے کسی کو قتل کیا ہے، نہ ڈاکہ ڈالا ہے۔
بس مجھ میں ایک عیب ہے کہ میں شراب پیتا ہوں اور وہ بھی اس لیے کہ
میری قمیص دنیا میں حرارت اسی کے دم سے ہے اور مجھ کو تو ان چیزوں کی ہنگام
پر دازی اسی کی بدولت ہے۔ اے بندہ پرورد خدا! میں کر بھی کیا سکتا تھا کہ
میں غم زدہ تھا اور شراب غم بُرا تھی۔

ہما تا تو دانی کہ کافر نیم پرستار خورشید و آذر نیم
نہ کشتم کسے را براہر یعنی نبرد م ز کس مایہ و زہری
مگرے کہ آتش بہ گورم اندوت بہ ہنگامہ پرواز موم اندوت
من اندو گمیں مے اندہ رہاے چہی کردم لے بندہ پرورد خدے
آگے کہتے ہیں کہ مے و سرود اور رنگ دلو کا حساب تو جہنم بہرام گور اور
خسرو پرویز سے لینا چاہیے، جنہوں نے فروغ بادہ سے چہرہ روشن کیا،
دشمن کے دل اور برہیں کی آنکھ کو آتش حسد سے جلا ڈالا۔ نہ کہ مجھ سے
جس نے گاہے گاہے دیو زہ گری کر کے تابہ مے سے رویا ہی کا سامان بہم
پہنچایا۔ جسے کوئی بستان سراسے میسر ہوئی نہ مے خانہ، مطرب نہ جسانانہ

مجلس کا احترام اور اس کا احترام دونوں مقود ہیں اور دوسرے ایوان کی گنجائش نہیں
 ہے۔ مجلس کے ممبروں کا انتخاب دو سال کے لئے ایک یا متعدد مطلقہ یا عے انتخاب سے
 کیا جاتا ہے۔ موجودہ مجلس جو آٹھویں مجلس ہے، ۱۱ ممبروں پر مشتمل ہے۔ دستور اساسی نے مجلس
 کے ممبروں کے لئے جو دو شرطیں رکھی ہیں جاس و وضع قوانین کو عوام نہیں دیکھ جاتے
 اور انتظامی امور اور انتظامی امور کے سپرد ہوتے ہیں۔ کسی دوسری حکومت سے کوئی مسئلہ
 مجلس کی منظوری کے جائز نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تمام مشورات جو دوبارہ ملازمت سرکاری منت
 وقت و معاشی رمایات بحق اشخاص غیر ملکی یا باشندگان جاری ہوں تا وقتیکہ ان کو مجلس منظور
 کرے۔ تا جائز سب سے جاتے تھے۔ حکومت کسی غیر ملکی شخص کا تقرر بغیر منظوری مجلس عمل میں نہیں لاسکتی
 کہنا ہی چاہیے کہ مجلس کو مالیہ پر پورا اختیار حاصل ہے۔ اور وزیر مجلس کے سامنے جوابدہ ہیں۔
 ارکان مجلس کو اس وقت بشرط ۳۰۰ تومان (قریب ۶۰۰ روپیہ) مشاہرہ ملتا ہے لیکن یہ امر
 قابل ملاحظہ ہے کہ ایران میں سرکاری ملازمت کی زیادہ سے زیادہ تنخواہ صرف ۳۱۲ تومان ہے
 البتہ اس کے بعد کی تنخواہ ۶۰۰ تومان ہے اور وزیر کی ۷۰۰ تومان (۱۴۰۰ روپیہ) مجلس کا عام اجلاس
 قریباً ہر دو ہفتہ میں ہوتا ہے۔ اجلاس بہت مختصر ہوتا ہے جو کسی شاذ و نادر میں گھنٹہ سی بجائے
 ہوتا ہے۔ قریباً ہی بہت مختصر ہوتی ہیں لیکن اگر کوئی ممبر اعداد و شمار اور واقعات سے مسلح ہو کر
 طرح پر تقریر کرے تو آداب کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔ ایران کی مجلس کے محاسن و معایب کے
 بارے میں جو بھی خیالات ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ مجلس اپنے زرق برق لباس و حسن اخلاق
 کے لحاظ سے دنیا میں بہترین مجلس ہے۔ ایوان مجلس کے باہر اکثر ارکان مجلس آپ کو جم جم آمیز احساس
 و سداوری کے ساتھ عالیشان باغ بہارستان کے قریب چل قدمی کرتے ہوئے نظر آئیں گے
 جسے سرحد تک ہی بار ممبروں کی جماعت سنجیدہ انداز میں گنت گو کرتی ہوئی دکھائی دی اور یہ
 میں مجلس کے بعد چلتا ہوا ان کے پاس پہنچا۔ موضوع بحث مولانا جامی رحمہ اللہ کا لکھا ہوا
 ایک شعر تھا جو مبالغہ میں بڑا ہوا تھا۔ ایوان مجلس کے اندر مبالغہ کوئی خوش نہیں ہے۔

مجلس کا مقصد یہ ہے کہ کوئی مخالفت پارٹی نہیں ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کا مجموعہ خوشی
 و غم میں آتی۔ مطلوبہ مذاکرات کارروائی کا ایک ٹلٹ صرف آداب و آداب پر مشتمل ہوتا
 ہے۔ مجلس کا عام اجلاس فائنٹی ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ وہ بس ان فیصلوں کو کہیں اور
 کے باجگے ہیں صرف درج کارروائی کر دیتا ہے مجلس ہر چھ مہینہ اپنے ممبروں سے ہر وزارت کے
 لئے اشارہ ممبروں کی ایک کمیٹی یا کمیشن مقرر کرتی ہے۔ اور ممبران کمیٹی یا الفاظ دیگر کشتن تمام
 سرکاری حکمت کے تیار کردہ قوانین و ضوابط پر بحث و مباحثہ کرتے ہیں۔

کو مجلس کا اجلاس عام منظور کر لیتا ہے۔ ممبروں کو مزید تھ
 کے جلسے منعقد کرنے کا حال میں انتظام کیا گیا ہے۔ پار۔

اس کے گرد و پیش سے نمائندگی ہونا ظاہر ہوتا ہے حکومت۔

منوالیتی ہے ترکوں کی قوم پرور جماعت کے مانند ایرانیوں کی کو ملی جماعت نہیں ہے ہم لوگوں
 کو ایرانی انتخابات عیب معلوم ہوتے ہیں۔ بل بلخ اشخاص کو ووٹ دہی کا حق حاصل ہے۔ البتہ سنگین
 جرائم کے سزا یافتہ لوگ اور دیوالیہ جو ان احوال کی وجہ سے اس نوبت کو پہنچے ہوں۔ اور سیاسی
 مجرم حق و دوش سے عروم ہیں لیکن قانون کی یہ فیاضی بیکار ہو جاتی ہے اس لئے کہ پہلے سے کوئی
 فہرست انتخاب کنندگان کی تیار نہیں کی جاتی۔

ہر ملکہ انتخاب میں انتخاب کا انتظام ایک مجلس کے متعلق ہوتا ہے جس کو مجلس نظارت کہتے
 اور یہ حکومت کی طرف سے مقرر کی جاتی ہے۔ مجلس نظارت مختلف طبقوں میں ائنت کمیٹیاں ووٹ
 جمع کرنے کے لئے مقرر کر دیتی ہے۔ امیدواران انتخاب کی باقاعدہ نامزدگی کا کوئی طریقہ
 وہاں رائج نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر سرکاری حکام اور مجلس نظارت رائے دہندوں کو
 ہدایت نہ کریں۔ تو ان کو یہ بھی معلوم ہو کہ کتنے امیدوار مقابلہ کے لئے کھڑے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے
 کہ رائے دہندہ وقت مقررہ پر حاضر ہو جاتا ہے۔ اپنے ساتھ ایک سفید کاغذ کی پرچی لاتا ہے جس پر
 اس امیدوار کا نام پہلے سے لکھ دیا جاتا ہے جسے وہ منتخب کرنا چاہتا ہے۔ ہر شخص کے حق رائے دہندگی

ہر یکے نادرغ زغیرد ہر یکے نازاں بزخویش
لوپے را در دو عشرت گہدو ہمسال دیدہ ام
ہر گز اسے لہوال بہ رسوائی نہ بندی دل کو من
ماہ را در ثور و کیواں را - میزان دیدہ ام

حالی ان کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان دونوں شعروں کا سمجھنا کسی قدر نجوم کی اصطلاحات جاننے پر موقوف ہے۔
منجوں نے دو رنگ کو بارہ حصوں پر تقسیم کیا ہے جن میں سے ہر ایک حصہ
کو برج کہتے ہیں اور ان کے نام یہ ہیں: ثور، جوزا، عقرب، قوس،
جدی، دلو، حوت۔ ان میں سے ہر ایک برج کسی نہ کسی سیارے کا خانہ
کہلاتا ہے یا وبال۔ مثلاً جدی دلو، زحل کے خانے اور شمس و قمر کے وبال
ہیں اور برعکس اس کے اسد و سرطان، شمس و قمر کے خانے اور زحل کے وبال
ہیں۔ اسی طرح ہر برج ایک سیارے کا خانہ اور دوسرے کا وبال ہے۔ ثور
اور میزان جن کا دوسرے شعر میں نام آیا ہے یہ دونوں زہرہ کے خانے ہیں
اور ثور کے تین درجے چاند کے شرف اور میزان کے اکیس درجے زحل کے
شرف کے مقام ہیں۔

شاعر کا مطلب یہ ہے کہ میں نے چاند کو اس کے شرف کے مقام
یعنی ثور میں اور کیواں یعنی زحل کو اس کے شرف کے مقام یعنی میزان
میں دیکھا اور چونکہ ثور اور میزان زہرہ کے خانے ہیں اس لیے اس مطلب
کو اس طرح ادا کرتا ہے کہ میں نے ایک لولی (رقاصہ) یعنی زہرہ کی دو
عشرت گاہوں یعنی ثور و میزان میں ایسے دو مہان دیکھے ہیں کہ ہر ایک
دوسرے کے حال سے بے خبر اور ہر ایک اپنے حال میں خوش ہے کہ میرے
سوا کوئی دوسرا زہرہ کی عشرت گاہ میں نہیں ہے۔ پھر دوسرے شعر میں مہن
وخل مقدم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس بیان کو کسی بُرے معنی پر محمول نہ

کرنا چاہیے، مگر من طلب یہ ہے کہ میں نے ماہ کوثر میں اور ظل کو مزہبی
میں دیکھا ہے۔^{۱۴}

محبوب خود بھی کسی کے عشق میں گرفتار ہو سکتا ہے اور اس پر بھی عاشق از احوال گزر سکتے
ہیں، عربی میں بہت پہلے ابن جفر الشعالی نے اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

تمنیت أن تحوی سرای علما تذوق سہبات الهوی فتقرق ل
اکاش وہ برے ملاہ کسی کے عشق میں گرفتار ہو اود محبت کی شوریدگی کا
مزدہ چکے۔ ہو سکتا ہے کہ اس طرح برے حق میں اس کا دل نرم ہو جائے۔
غالب ایک اردو شعر میں کہتے ہیں:

عاشق ہوئے ہیں وہ بھی کسی اور شخص پر
آخر ستم کی کچھ تو مکافات چاہیے
اسی موضوع پر ایک دوسرا اردو شعریوں ہے:

ہو کے عاشق وہ پری رو اور نازک ہو گیا
رنگ کھلتا جائے ہے، جتنا کہ اڑتا جائے ہے

اس کے برخلاف فارسی میں ایک سلسل غزل اسی موضوع پر ہے۔ واضح ہے کہ غالب اس
باب میں نظیری کا تسبیح کیا ہے یعنی طرز بھی نظیری کا ہے اور زمین بھی اسی کی ہے۔ غالب کی غزل کے
چند شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں:

در گریہ از بس نازکی رُخ ماندہ بر خاکش نگر
داں سینہ سودن از تپش بر خاک نمناکش نگر

(دیکھو فرما نازکی کے سبب بے حال ہو کر اس کا چہرہ کس طرح خاک پر پڑا ہوا
ہے اور سوز دردوں کی وجہ سے آنسوؤں سے تر خاک پر وہ کس طرح سینے کو رگڑا
رہا ہے۔)

برتنے کہ جانا سوتے دل از جفا سر دوش بہیں
شوخ کہ خونہاریخت، دست از جفا باکش نگر

اچھو مٹی جاں سوز بنا ہوا تھا، اب اس کا دل جو وہ جفا سے سرد پڑ چکا ہے
خوں ریز کھجس شوخ کا شغل تھا، اب اس نے ایتھوں پہ ہندی کی رُنی بھی
نظر نہیں آتی۔)

آں کو بہ خلوت باندا، پرگز: زکروے اتجا
"لالاں پچیشیا ہر کسے از جور افلاکش نگر
(جو خلوت میں خدا سے بھی کبھی اتجا نہ کرتا تھا، دیکھو ہر ایک کے ساتھ
کس طرح جو رانٹاک کا دنا، رہا ہے۔)

۱۳۳م غم زدے زبان فی گفت "دریا دریاں
دریا سے خوں اکنوں، رواں اجنیم مناشش نگر
(جو غم کا نام سن کر دور باش کی صدا بلند کرتا تھا، دیکھو اب اس کی تنہا آنکھوں
سے دریا سے خوں کس طرح رواں ہے۔)

آں سینہ کز چشم جہاں مانہ جاں بودے نہاں
اینگ بہ پیراہن عیاں، از روزن چاکش نگر
اوہ سینہ جو جان کی طرح دنیا والوں کے نگاہ سے پوشیدہ رہتا تھا، اب چاک
پیراہن سے اس سینے کے روزن بھی عیاں ہیں۔)

برقعدے مید انگلے، گوشے بر آوازش ہیں
درباز گشت توئے، چننے بہ قمر اکش نگر
(دیکھو کسی مید انگلے کے انتظار میں وہ کس طرح گوش بر آواز ہے اور کسی
توئن کی واپسی میں اس کی نگاہیں کس طرح قمر اک پر لگی ہوئی ہیں۔)
بر آستان دیگر، در شکر در بانس ہیں
در کو، از خود کمرے، در شک خاشاکش نگر

(دیکھو دوسرے کے آستانے پر کس طرح اس کے دربان کا منون بنا بیٹھا ہے
اور کس طرح اپنے سے کمرے کے کوچے کی خاشاک کو بھی اپنے بے باعث رشک

تھوڑا سا ہے۔)

باغی چشم دہش، باگری آب و عکس

چشم گہ بارش ہیں، آہ شرر، اکش نعر

اس کے چشم دول کے حسن و جلال اور اس کے سراپا کی گری کے ساتھ ساتھ

اس کی گہر بار آنکھیں اور شرزنگ آہیں بھی دیکھو۔

ان گذارشات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غالب کی فارسی شاعری سے صرف نظر کر کے ہم

ان کا جو مطالعہ بھی کریں گے، وہ دوسرے غالب کا مطالعہ ہوگا نہ کہ پورے غالب کا۔ ان کی فارسی شاعری

کی طرف بھی بھرپور توجہ کی ضرورت ہے۔ یہ ذمہ داری ہمارے نقادوں پر بھی عائد ہوتی ہے اور مختص، نہ

بھی۔ دونوں کو اس سے عہدہ برآ ہونے کی فکر کرنی چاہیے۔ طر

ناخ پر قرض ہے گرو نیم باز کا

حواشی

۱۔ غالب نامہ، شیخ محمد اکرام، ص ۲۲۸-۲۲۹ اور اے سلی، دہلی، دریا، خواجہ احمد فاروقی، غالب نمبر

حصہ سوم، فروری ۱۹۶۹ء، ص ۱۸۔ ۲۔ فرہنگ دانہ نامے حافظ، فراہم آورندہ، دکتر مہین دخت

صدیقیان، باہکاری، دکتر ابوطالب میر عابدینی، تہران ۱۳۴۴ھ۔ ۳۔ شرح غزلیات غالب

(فارسی)۔ اس کی جلد اول ۱۳۸۴ھ اور جلد دوم ۱۳۸۵ھ صفحات پر مشتمل ہے۔

۵۔ اس کا نام ہے: Evolution of Ghalib's Persian Poetry

سنہ اشاعت ۱۹۷۳ء ہے۔

۶۔ شعر البوم، علامہ شبلی نعمانی، حصہ سوم، مکتبہ پرسیس، اعظم گڑھ، ص ۱۹۸

۷۔ شعر البوم، علامہ شبلی نعمانی، حصہ پنجم، مکتبہ پرسیس، اعظم گڑھ، طبع دوم، ۱۹۶۱ء، ص ۲۱

۸۔ یادگار غالب، الطاف حسین حالی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۵۶ء، ص ۱۸۵

۹۔ ایضاً، ص ۲۴۱

۱۰۔ ایضاً، ص ۳۱۷-۳۱۸

دیوان غالب مرتبہ مالک رام

محمد انصاری اللہ

نہیں موتوں اولاد و کمال و خلق و دولت پر
بڑی تقدیر ہے دنیا میں جس کو نام ملتا ہے

شاعر نے بڑی ہی سچی بات کہی ہے قسمت میں جو تو کتابوں کی بار برداری کر کے بھی آدمی
حق اور دانشمند کہلنے لگتا ہے۔ اپنے ارد گرد پر نظر کیجئے تو ایسے ہی مل جائیں گے جو کتابوں
کا عکس شائع کر کے نام و اعزاز کا پکے میں کچھ ایسے بھی ملیں گے جنہوں نے کام تو بہت کیے لیکن
تقدیر میں ناموری نہ تھی۔ ان کے کاموں سے دوسرے قسمت والوں کے نام چمکے۔ مجھے اکثر خیال
ہو اے کہ وہ کتنا لائق شخص ہو گا جس نے ہفتے کے سات دن مقرر کیے تھے۔ اس میں انسیت کو
بچہ میں سے کون جانتا ہے؟ قطب مینار کے اس بلند بالا حصے کو جو فضا میں سر اٹھائے کھڑا
ہے ہر شخص دیکھتا ہے اور اس کی تحسین کے لیے زبان کھولتا ہے لیکن اسی عمارت کا وہ حصہ جو اس کے
بار کو اٹھائے ہوئے ہے اور بنیاد کھلتا ہے اس کی طرف کون نظر کرتا ہے؟ حیرت کے سا ان ہر
طرف اور ہر میدان میں بکھرے پڑے ہیں جسے توفیق ہو آنکھیں کھول کر دیکھ لے۔

ماہرین غالبیات میں ایک معروف نام جناب مالک رام کا بھی ہے۔ مارچ ۱۹۵۷ء
میں انہوں نے آزاد کتاب گھر دہلی کی طرف سے دیوان غالب شائع کیا تھا۔ اس کے شروع میں
پچیس صفحوں پر مشتمل ایک مبسوط مقدمہ لکھ کر شامل کیا ہے جس میں غالب کے حالات زندگی

ان کے دیوان کے غزلت ایڈیشنوں اور دوسرے آئندہ کا تعارف کرایا ہے۔

”آپ کے ہاتھ میں جو دیوان ہے اس کا متن مطبع نظامی کانپور کے ایڈیشن ۱۸۹۷ء پر مبنی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اصل میں ہر جگہ ’جکو‘ اور ’جے‘، وغیرہ چھپا ہے اور میں نے موجودہ اسلوب کو مدنظر رکھتے ہوئے سہولت کے لیے پورا ’جھ‘ لکھ دیا ہے۔ ایک اور تبدیلی یہ کی ہے کہ پرانے رواج کے مطابق پیش کی جگہ ’ولو‘ لکھی جاتی تھی مثلاً ’اوس‘، ’اودھر‘ وغیرہ۔ اس ولو کو حصار ج کر کے تیس لکھ دی ہے“

غور کرنے کی بات ہے کہ یہ عمل کرنے کے لیے کیا واقعی جناب مالک رام ہی کی ضرورت تھی؟ اور کیا محض اتنا عمل اس بات کے لیے کافی جواز فراہم کرتا ہے کہ جناب مالک رام کا نام نامی اس کے برابر پر بحیثیت رتب کے چھاپا جائے؟

اس ایڈیشن میں لائق مرتب صاحب نے ایک بڑی تبدیلی اور بھی کی ہے جس کا ذکر کسی مصلحت سے انھوں نے نہیں کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ نسخہ نظامی کے آخر میں محمد عبدالرحمن نے جو غزلیں لکھا تھا اس کو حذف کر دیا گیا ہے۔ اس میں مذکور ہے:

”اس سے پہلے دیوان بلاغت نشان جناب نواب اسد اللہ خاں غالب دہلی میں چھپا لیکن بہ سبب سہوہ نسیان کے بعض مقام میں تیسرے تبدیل ہوا اس لیے جناب مجمع لطف نے کراں محمد حسین خاں صاحب دہلوی نے بعد نظر ثانی اور تصحیح جناب مصنف کے ایک نسخہ میرے پاس بھیجا۔ میں نے یہ افضال ایزدی مطابق اس نسخے کے شہر ذی حجہ ۱۲۷۸ ہجری مطبع نظامی واقع شہر کانپور میں محنت تمام اور دُرستی کمال سے چھاپا“

اس اندراج سے جناب مالک رام نے جو نتیجہ نکالا تھا، اس کا بیان انھوں نے اس طرح کیا ہے:

”اس سے پہلے کے تمام مطبوعہ نسخوں کو دانتہ نظر انداز کر دیا ہے کیوں کہ جب غالب نے مطبع احمدی کا متن دیکھ کر اور اسے درست کر کے دیوان مطبع نظامی میں چھپوایا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے متن ہمیشہ کے لیے خود طے کر دیا۔

اب اس سے پہلے ایڈیشنوں کو ہم نہ صرف استعمال نہیں کر سکتے بلکہ وہ شاید
انتظام نسخ کے تحت بھی نہیں آئیں گے۔

جناب ملک رام کے اس بیان کے بعد سے مطبع نظامی کے مطبوعہ نسخے کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی
اور طرح طرح سے اس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں اور وہ اسکی وجہ کے ساتھ کہ یہ دیوان غالب کا
صحیح ترین متن ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صاحب مطبع کا دعویٰ صرف اسی قدر تھا کہ اس کی دیوان کا ایک
نسخہ مل گیا تھا جس پر خود غالب نے نظر ثانی کی تھی۔ مطبوعہ متن جو مطبع نظامی سے شائع ہوا تھا
وہ بھی غالب کی نظر سے گزرا تھا، یہ بات نہ صاحب مطبع نے کہی تھی اور نہ ہی دوسرے نے دیکھی
سے ثابت ہو سکتی ہے، چنانچہ اس مطبوعہ متن کے بارے میں کوئی دعویٰ کرنا بیجا ہے۔

اس حقیقت سے بھی کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ مصنف بھی انسان ہی ہوتا ہے اور اس سے
بھی ہوشیاری کا سرزد ہو جاتا ہے کہ متبع نہیں ہے۔ اسی لیے مصنف کے نام کی تحریروں کو بھی اہل تحقیق
اس نظر سے دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کہیں اس میں سہو کوئی لفظ یا حرف جھوٹ نہ گیا ہو یا غلط نہ لکھ
گیا ہو۔ مطبع نظامی کا متن اگر خود غالب کا تہہ زیر تہہ ہوتا تو بھی قدیم نسخوں کو نظر انداز نہیں کیا
جاسکتا تھا۔

شاعر اور مصنف اپنی تحریروں کو نظر ثانی میں بناتے سوارتے رہتے ہیں۔ غالب بھی ایسا
کرتے تھے چنانچہ ان کے دیوان یا کلام کی بہ قدیمی روایت جو دستیاب ہو سکے مفید اور قابل قدر
ہے اور اس کو دواستہ نظر انداز کر دینا بڑی زیادتی کی بات ہے۔

(۲۱)

ملک رام صاحب نے دعویٰ جو بھی کیا ہو حقیقت ہے کہ وہ خود مطبع نظامی کے مطبوعہ نسخے
کو ہر قسم کی غلطی سے بالکل پاک نہیں سمجھتے تھے چنانچہ انھوں نے تصحیح متن کا کام کیا ہے اور اس
کام کے لیے جن مآخذ سے استفادہ کیا ہے ان میں سے درج ذیل خاص طور سے قابل توجہ ہیں:

نسخہ دیوان غالب مطبوعہ مطبع قشیشی خیر نرائن عن مطبع مفید الطالبین، آگرہ، ۱۸۶۳ء

نسخہ منتخب کلام غالب رام پور، ۱۹۴۲ء

رج ۳ نسخہ حمید بہو پال، ۱۹۲۸ء

انہوں نے اس بات کا ہے کہ مرتب نے ترقی کے اختلافات کی گمانہ ان مذہبی نہیں کی ہے۔

مرتب کا یہ دعویٰ بھی کہ اس نے جو ترقی پیش کی ہے وہ پوری طرح مصلحت منگائی کے مطبوعہ متن کے مطابق ہے صحیح نہیں ہے چنانچہ ذیل کی مثالوں سے ظاہر ہے،

حاشیہ مرتب

صفحہ ۹۸

اصل میں کڑ چھپا ہے جو ظاہر ہے کہ کتابت کی غلطی ہے۔ بخیر متبادل نسخوں میں بھی یہ غلطی جہاں کی توں موجود ہے۔
ش میں ٹھیک 'گر' ہی ہے۔

۹۸ نفا کو سو پھر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فردغ طالع خاشاک ہے موتوں گھنٹی پر

اصل میں برشکال ہے۔ بش میں ٹھیک
برشکال چھپا ہے۔

۱۶۶ کس طرح کاٹے کوئی شبہاے تار برشکال
ہے نظر خود کردہ اختر شکاری ہائے

اصل اور ش دونوں جگہ توفیر چھپا ہے جو کتابت کی غلطی ہے۔ شب میں ٹھیک
توفیر ہی ہے

۱۷۱ تارے وقت میں ہمیشہ وطرب کی توفیر
تارے جہد میں ہو رنج و الم کی تفصیل

ان مثالوں سے ذیل کے امور سامنے آتے ہیں:

۱۔ خود نسخہ منگوائی میں بعض ایسی غلطیاں موجود ہیں جن کی تصحیح مرتب کے خیال کے مطابق بھی ضروری تھی۔ ان میں کچھ ایسی بھی ہیں جن سے شعر کے مفہوم میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

۲۔ جن چند غلطیوں کی مرتب نے نشاندہی کی ہے ان میں زیادہ وہ ہیں جن کا تعلق تحریر اور طبعی کتابت سے ہے۔ قداحروف منقوط پر مقررہ تعداد میں نقطے بنانے، اکان پر ایک اور گان پر دو مرکز لگانے کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ غالب کا معاملہ بھی یہی تھا۔ چنانچہ ان کی تحریروں میں اس صورت حال کی مثالیں عام ہیں:

نہم سے گہوں تو کس سے کہوں

شب نے اکہیرا

چار کھڑی رات گئی

مطلوب اور مرکز کے اس فرق کو کتابت کی غلطی سمجھنا یا کہنا مناسب نہیں ہے۔
 برشکال اور برشکال نے بارے میں عرض ہے کہ اس کو سنسکرت تلفظ کے مطابق خیال
 نہ پایا صحیح نہیں ہے۔ سنسکرت میں "برشا" نہیں ہے۔ "ورشاش" ہے اور ہندوستانی بول چال میں
 "برشش" نہیں بلکہ "برس" (اسی میں مبدل سے آتا ہے)۔

"اور جہاں ہم نوشتہ کو لفظ ہندویت و مزدھیر مول کتاب مفرس برشکال است
 کہ پریمیں مبدل باشد" چہ در ہندی برس بمعنی بارش، کال بمعنی وقت۔ چون بعد
 از تحقیق این لفظ در سراج اللغات تلاش کردم بعینہ مطابق نوشتہ خود یافتم۔"
 اردو میں یہ لفظ برشکال کان غازی کے ساتھ بھی آیا ہے۔ اس کو غلط قرار دے کر برشکال (بکات
 دہ) کو ہی درست قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ مرتب کے لیے ضروری تھا کہ غائب کی تحریر سے سند
 پیش کرتے۔

(۳)

مرتب بہ گمان غالب تہذیب میں کسی غائب کے پابند معلوم نہیں ہوتے ہیں۔ انھوں نے
 اپنے خیال کے مطابق مجمع متن نو حواشی میں اور اغلاط و اختلاف نسخ کو حاشیہ پر جگہ دی ہے اور اس کے
 لیے سند یا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی ہے۔ غور کریں تو بعض مقاموں پر غرض حاشیہ
 میں محنت کے اعتبار سے برعکس صورت نظر آئے گی۔ دو مثالیں درج کی جاتی ہیں :

صفحہ	متن	حاشیہ
۸۶	لوہم مریض عشق کے بیمار دار ہیں	تیمار دار

اچھا اگر نہ ہو تو مسیحا کا کیا علاج
 خشک گل کا تم سے کیا شکوہ کہ یہ

ہشکھنڈے ہیں چپخ نیلی غام کے

ح : ہشکھنڈے

تیمار دار پر بیمار دار کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں کی گئی ہے اور نہ کوئی حوالہ ہی دیا گیا ہے۔
 ہشکھنڈے پر ہشکھنڈے کی ترجیح تو ظاہر بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے۔ راقم کے خیال کے مطابق یہ لفظ
 "ہشکھنڈے" (ہتھ = ہاتھ + کھنڈ = کھنڈا = رکاوٹ یا خلل وغیرہ) بمعنی خلل یا رکاوٹ پیدا کرنے

کا عمل جس کا تعلق ہاتھ سے ہونے اور اس اعتبار سے حرف تا اور کان دونوں کے بعد ہانہ نہیں
کالانا ضروری ہے۔

مرتب کا کہنا ہے کہ انھوں نے تدری کی ہوت کا خیال رکھا ہے لیکن انھوں نے واقعی جو ب۔
اس سے برعکس صورت پیدا ہو گئی ہے۔ اوپر کی مثالوں میں میح صورت کو حاشیے پر جگہ دی گئی ہے۔
لاق مرتب نے متن کو اپنے طور پر درست کرنے کی بھی کوشش کی ہے اور اس کوشش
میں بعض بجا تصحیحات بھی کر دی ہیں، مثلاً :

صنو	متن	حاشیہ (۱) تصحیح
-----	-----	-----------------

۶۵	مجھے دماغ نہیں خند ہا ہے بجا کا	خند ہا ہے
----	---------------------------------	-----------

۱۳۹	پھر گرم نا ہا ہے شرر بار ہے نفس	ش : ۱۰ ہا ہے
-----	---------------------------------	--------------

لیکن اس نوع کی تصحیح کا بھی التزام نہیں کیا گیا ہے چنانچہ صنو ۴۵ پر لکھا ہے طر

تالیف نہ ہا وفا کر ہا تھا میں

حقیقت یہ ہے کہ یہ تصحیح غلط اندیشی کے سبب سے ہے۔ خود غالب ایسے موقعوں پر اصل کلامے آئے
ہاے ہوز کو حذف کر دیتے تھے چنانچہ ان کی ایک تحریر اس طرح ہے :

”بند گان نوب ستطاب - از نظر قبولی بند گان نوب اصا ب“

غالب کی یہ تحریر اصولاً صحیح تھی یا غلط، اس بحث کا یہ مقام نہیں ہے۔

صنو	متن	حاشیہ (۱) تصحیح
-----	-----	-----------------

۶۸	وہ ہراک بات پر کہنا کہ یوں ہوتا تو کیا ہوتا	نعب : یک
----	---	----------

۶۸	ایک تماشا ہوا گلا : ہوا	ش : اک
----	-------------------------	--------

۱۰۸	یک نظر بیشما نہیں فرصت بستی نافل	شش : اک
-----	----------------------------------	---------

لفظ ایک ایک اک تینوں طرح سے رائج ہے۔ فاضل مرتب نے اختلاف رائے کی توفیق نہ دی کہ
ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ کس صورت کو صحیح سمجھتے ہیں اور کیوں ؟ یہ صورت موجودہ دوسرا مصرع جس
طرح حوض میں لکھا ہوا ہے ناموزوں ہے۔

تحریر کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ اسے لفظ کے مطابق ہونا چاہیے خصوصاً قافیہ اور حالت

یہ ہیں زیادہ توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ کلہ میچ کے آغریں آنے والے ، اسے ہوزا دیا ہے ۔
 ۱۰۔ کھل کا اُردو میں ہوز پڑی طرح قیص نہیں ہو سکا ہے۔ اس صوبہ حال نے مرتب کو بڑی
 سی ہنس ڈال دیا ہے۔ یہ بات ذیل کی مثالوں میں دیکھی جاسکتی ہے:

حاشیہ

مصرعہ اقصیٰ

ش : نقشہ جوطے

یہ آئینہ خانے کا وہ آئینہ تیرے جلوے

ت : نظارے

نظارہ نے بھی کام کیا وہاں نقاب کا

ج : پتہ

میرے پتے سے خلق کو کیوں تیرا گھر ملے

ج : پردہ

ظاہر کیا یہ پردا ہے کہ پردہ نہیں کرتے

نفس : ج : نظارے

یعنی اس بیلار کو نظارہ سے پرہیز ہے

۱۱۔ مثالوں پر بھی مرتب نے اس بارے میں کوئی اشارہ نہیں کیا ہے کہ وہ کون سی صورت کو صحیح
 سمجھے ہیں۔ خود نقاب کی تحریروں میں بھی کسی خاص مسلک کی پابندی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ ذیل
 مثالوں کی بعض تقریریں نقل کی جاتی ہیں :

۱۲۔ لہذا نہ یہاں سے لشکر کو گیا۔۔۔ برسات کا اندیشہ مان آیا نقل سزاوار اور

خط کے بہتیا ہوں۔

۱۳۔ سرگرم تھا تھا بلکہ آوارہ شور و غوغا تھی۔۔۔ انجام قصیدہ میں جو قرض کی گلی

پانی جانیں۔۔۔ الخ

۱۴۔ اپنی کنبی میں ہوئے۔۔۔ رجب کا مہینا قرار پایا

دیوان کی زیر تبصرہ اشاعت میں متن میں بعض مصرعے نامزد بھی لکھے ہوئے ہیں مثلاً

سنہ ۱۶۶ پر ہے طر

کیجئے بیاں سرور تب غم کہاں تملک

حاشیے پر اختلاف کا اظہار اس طرح کیا ہے : ش : تب

پورے دیوان میں صرف چند مقاموں پر فاضل مرتب نے اپنی کسی رائے کا اظہار کیا ہے۔

مثال کے طور پر نقاب کے مصرعہ

غم گیتی ہے مرا سینہ امر کی زنجیل

میں فاضل مرتب نے مانجیے پر تحریر کیا ہے کہ :

”شش : عمر۔ اہل لفظ عمری ہے لیکن غالب نے حضرت عمرؓ سے القباس سے
بچنے کے لیے اسے ”آفر“ لکھا ہے۔ قفا اور عمرو بن ابیہ داستان ایر مزہ کے
دو مشہور کردار ہیں۔“

اس مقام پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مالک رام صاحب کے خیال میں نسو نظامی کی کتابت خوب غالب
نے کی تھی ؟ کاتب کی تحریر کے لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”غالب نے لکھا ہے۔“
غالب کا حقیقہ معلوم ہے اس لیے ”حضرت عمرؓ سے القباس سے بچنے“ کی بات بھی فضول ہے۔
داستان کے کردار کا نام ”عمرؓ“ ہے (نہ کہ عمر) اور دوسرے نسخے میں یہی لکھا ہوا ہے، ”اسی لیے“ ”آفر“
کو صحیح ظاہر کرنے کے لیے تاویل کرنا بغیر ضروری بات ہے۔

دیوان غالب کے زیر تبصرہ ایڈیشن کے سرورق پر مرتب کی حیثیت سے جناب مالک رام
کا نام چھپا ہوا ہے اور یہ خود ان کے قول کے مطابق نسو نظامی کی نقل ہے لیکن یہ ایسی نقل ہے
جس میں انظام کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اردو میں تدرین کے اچھے بُرے جو کام کیے گئے ہیں، ان کے ساتھ
اس دیوان کو بھی شمار کرنا ان کے حق میں مناسب نہیں ہے۔

(۴)

انسانی فطرت ہمیشہ خوب سے خوب تر کی تلاش میں رہتی ہے لیکن شاد و نادار برعکس صورت
بھی دیکھنے میں آجاتی ہے۔ ۱۹۶۹ء میں غالب صدی تقریبات کے سلسلے میں غالب کی اور غالب سے
متعلق کتابوں کی اشاعت کی ہر طرف دھوم مچی ہوئی تھی۔ فروری ۱۹۶۹ء میں صد سالہ یادگار غالب
کیٹی دہلی نے جب دیوان غالب چھپوانا چاہا تو نظر انتخاب مالک رام صاحب کے دیوان غالب پر پڑی۔
توقعات جو بھی رہی ہوں، ہوا یہ کہ پہلے ایڈیشن کے مفصل مقدمے کی جگہ صرف دو صفحات کے ”تعارف“
نے لے لی۔ حواشی جو کچھ اور جیسے کچھ تھے، سب حذف کر دیے گئے۔ کلام کی طرز جو کچھ توجہ کی گئی بقول
مرتب یہ ہے کہ :

”چار شعروں کا اضافہ رویت ہی غزل : غم کیا ہے، ظلم کیا ہے، میں اردو“

مٹلے سے کیا گیا ہے۔ میں نے آخر میں سہرا بھی بطور فیہر شامل کر لیا ہے۔
یہ سہرا کہاں سے نقل کیا گیا اور اردو سے مٹلے کا کون سا ایڈیشن مرتب صاحب کے پیش نظر تھا۔ یہ
بتانے کی زحمت نہیں کی گئی۔

علم تحقیق کے جند میاںوں کی باتیں کرنے والوں کے لیے اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ دیوان غالب، نسخہ نمبر ۱، طبع اولیٰ، ص ۲۱ تا ۳۷
- ۲۔ دیوان، مقدمہ ص ۳۱
- ۳۔ آج جب کہ کثرت آبادی نے دنیا کو پریشان کر رکھا ہے، پرانی کتابوں کے رکھنے کے لیے جگہ کا مسئلہ
بھی پیدا ہو گیا ہے۔ جناب صاحب رام نے اس مسئلے کا نہایت محو عمل پیش کر دیا ہے کہ جتنی کتابیں
مصنف نے خود چھپنے کے لیے اہل طبع کو دی ہوں ان کے تمام پُرانے نسخے "وائٹ نظر ازاز" کے
جانے کے لائق ہیں اس لیے ان کو نذر آتش کر دینا چاہیے۔
- ۴۔ یہ "نسخہ رام پور جدید" بھی لکھا گیا ہے۔ مولانا امتیاز علی خاں عرشی نے اسے مرتب کر کے پہلی مرتبہ مطبع
قیوم پور سے ۳۴۴ سنوں پر چھپوایا تھا۔ یہ انتخاب خود غالب نے نواب کب علی خاں والی رام پور کی
ایمارت سے تیار کیا تھا۔
- ۵۔ مفتی محمد انوار الحق نے ڈاکٹر عبدالرحمان بخٹوری کے مقدمہ کے ساتھ "دیوان غالب جدید معروہ پر نسخہ"
حمیدید "حمید عام اسٹیم پریس آگرہ سے ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء میں چھپوایا تھا۔ یہ ۵ صفحہ ۱۲۳۷ /
یکم نومبر ۱۸۲۱ء کے مکتوبہ ایک قلمی نسخے پر مبنی ہے۔
- ۶۔ مرتبہ غالب۔ تحریر مورخہ ۸ ربیعہ ۱۸۵۹ء
- ۷۔ ایضاً ۱۱ نومبر ۱۸۶۱ء
- ۸۔ ایضاً ۲۷ نومبر ۱۸۶۴ء
- ۹۔ خیانت اللغات، ص ۶۳
- ۱۰۔ اُردو لغت، ج ۲، ص ۱۰۲۰

- ۱- سرمایہ زبان اردو، ص ۳۹۹، فرہنگ آصفیہ، جلد ۴، ص ۷۰۰
- ۲- مرتع غائب، تحریر موزنہ، ۳۰ جولائی ۱۸۶۳ء
- ۳- ایضاً ۱۸۶۳ء
- ۴- ایضاً ۲۷ اگست ۱۸۶۵ء
- ۵- ایضاً ۱۵ اگست ۱۸۶۷ء

مآخذ

- ۱- دیوان غائب مرتبہ مالک رام، آزاد کتاب گھر، دہلی ۱۹۵۷ء
- ۲- ایضاً ایضاً صد سال یادگار غائب کمیٹی دہلی ۱۹۶۹ء
- ۳- مرتع غائب، پرہتوی چندر، دہلی ۱۹۶۶ء
- ۴- اردو لغت، جلد ۲، کراچی
- ۵- سرمایہ زبان اردو، جلال کھنوی
- ۶- نیشات اللغات
- ۷- فرہنگ آصفیہ، جلد چہارم، مولوی سید احمد دہلوی

برہان قاطع سے متعلق غالب کے عہد کے علمی و ادبی معرکے

احیاءِ خاتون

فرہنگ ان الفاظ کا مجموعہ ہوتی ہے جس میں اسان گفتگو کرتا ہے 'اس میں سب
 شے نے معنی درج ہوتے ہیں' اس کے علاوہ لفظوں سے بننے والے دوسرے الفاظ 'معاوات'
 'تسمیات' استعارات اور اصطلاحات بھی درج ہوتے ہیں۔

Meaning is nothing but shade and shade is
 colour. The colours are only seven but the
 shades are almost four Lakhs in number.

فرہنگ لکھنے کا مقصد علوم و ادب کو باسانی پڑھنا ہوتا ہے۔ اگر کسی کتاب کا مطالعہ کرنے میں
 مضمون دشواری کا سامنا کرنا پڑے تو اس کو فرہنگ کے توسط سے رفع کیا جاسکتا ہے۔ ایک
 اچھی فرہنگ لفظ کا تعین کرتی ہے۔ لفظ کا اطلاق بتاتی ہے۔ لفظ کا تلفظ بتاتی ہے۔ لفظ کا مادہ
 بتاتی ہے۔ لفظ کے معنی بتاتی ہے۔

مندرجہ بالا ضرورتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے محمد حسین بن خلف تبریزی نے بھی ۱۰۶۲ھ/
 ۱۶۵۲ء میں سلطان جہد اللہ قلب شاہ کے عہد میں گوگنڈہ میں ایک فرہنگ بنام 'برہان قاطع'
 مرتب کی۔ یہ فرہنگ فارسی زبان کی اہم اور معروف فرہنگ ہے اور اپنے عہد تک کے تمام فارسی
 فرہنگوں میں سب سے زیادہ ضخیم ہے۔ اس کی ترتیب الفبائی ہے اور نو 'نایدہ' اور 'انتیں گشتار'
 ۱۵۳

شامل ہیں :

- ۱۔ غایہ اول : زبان درسی و پہلوی و فارسی کے بارے میں۔
 - ۲۔ غایہ دوم : زبان فارسی کی کیفیت۔
 - ۳۔ غایہ سوم : تعداد حروف تہجی، وال و ذال کا فرق نیز وہ صیغے جو فارسی زبان میں مقرر ہیں۔
 - ۴۔ غایہ چہارم : جو میں حروف کا ایک دوسرے سے تبدیل ہو جانا۔
 - ۵۔ غایہ پنجم : ضار۔
 - ۶۔ غایہ ششم : حروف مفردہ۔
 - ۷۔ غایہ ہفتم : ان حروف و کلمات کا بیان جو کلام کی زیب و زینت کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔
 - ۸۔ غایہ ہشتم : صفاتی حروف۔
 - ۹۔ غایہ نهم : ان باتوں کی توضیح جن کا جاننا صاحبِ اِطلا کے لیے ضروری ہوتا ہے۔
- ”انیس گفتار“ میں الفبائی ترتیب کے اعتبار سے تمام الفاظ کے معنی بغیر کسی نقد و تنقید کے قدیم لغات سے جمع کر کے ترتیب وار درج ہوئے ہیں۔ معنی کی اتنی تفصیل اس وقت تک کسی اور فرہنگ میں دستیاب نہیں ہوتی ہے۔ اکثر الفاظ کے تلفظ بھی دیے گئے ہیں۔ اپنی اپنی گوناگون خصوصیات کی وجہ سے کئی بازو پر طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ لیکن باوجود ان تمام خوبیوں کے یہ نسقم و انعطاف سے پاک نہیں ہے۔ اس فرہنگ میں تین بنیادی نقائص ہیں :
- ۱۔ اس میں تصنیفات کی کثرت ہے۔
 - ۲۔ دساتیر جیسی جعلی کتاب کے اکثر مندرجات شامل ہیں۔
 - ۳۔ ہنروارشس الفاظ کثرت سے شامل ہیں (پہلوی زبان میں ہنروارشس پڑھنے کا ایک طریقہ تھا یعنی پہلوی رسم خط میں کسی دوسری زبان کا لفظ لکھ لیا جاتا اور اس کا متبادل پہلوی لفظ پڑھا جاتا، جیسے پہلوی رسم خط میں مٹکان بلک لکھتے ہیں شہنشاہ پڑھتے)، یعنی ان کو صحیح قاعدے کے بجائے پہلوی اسلا کے اعتبار سے پڑھ دیا گیا جس سے لفظ کی بالکل اجنبی شکل سامنے آگئی۔

پروفیسر ذریعہ صاحب کے قول کے مطابق: "محمد بن تہریز اور برہان قاطع کا
 ۱۰۰۰ آتے ہی انیسویں صدی کے سب سے بڑے علمی و ادبی معرکے کا نقشہ سامنے آجاتا ہے۔ اگرچہ
 ان معرکے کی ابتدا اٹھارویں صدی کے نصف اول سے ہی ہو چکی تھی جس کے بانی سراج الدین
 علی مال آرزو (م: ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۵ء) تھے۔ خان آرزو برہان قاطع کے نقادوں کے پیشرو ہیں۔
 انہوں نے ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۳ء میں ایک فرہنگ بنام سراج اللغت لکھی اس میں برہان قاطع
 کو نہایت تمام الفاظ کو قتل کیا ان کا دوسری لغات سے مقابلہ و مقایسہ کیا اور سب سے آخر
 میں ان پر تنقید کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کیا، برہان کی غلطی و حماقت کو رنج کیا اور
 لغت کی تحقیق میں اپنی قطعاً نظر کا اظہار کیا۔ وہ خود اپنی اس فرہنگ میں اس سے لکھنے کی علت
 اس طرح بیان کرتے ہیں:

"درین فن (فرہنگ) کتابی جامع تراز برہان قاطع نیست دستخطش
 فرہنگ جا بگری و سردری و سرمد سلیمانی است۔ لیکن بدقیقات بہتوت
 پیوست کہ تصنیفات و تحریفات اس کتاب زیادہ برنغات مجید است کتابی
 کہ پارہ قیقین جو ہر معنی در آن باشد غیر از فرہنگ رشیدی نیست و چون
 این عاجز ہمد را ملاحظہ نمود از ہر متبع ہر یک آگاہی یافتہ لہذا سراج اللغۃ
 را تالیف نمود۔"

ایک اور جگہ ہے:

"فرہنگ رشیدی سے بہتر کوئی لغت نہیں اور برہان قاطع کی خوبی اس
 کی جامعیت ہے مگر ان دونوں میں اغلاط بھی ہیں اس لیے ان کی اصلاح
 کی ضرورت تھی اور یہی سراج اللغت کی غرض و غایت ہے۔"

ذیل میں مثال کے طور پر چند الفاظ بیان کیے جاتے ہیں:

چٹاک: ہر وزن صلاک 'در برہان' بمعنی پیشانی کہ عرب ناصیہ گویند و قبائل نویس، و آن را نیز
 گویند کہ در او گھر سوراخ کند۔ مولف گوید این معلوم نیست کہ صاحب برہان این کتاب
 راچہ پیش آمدہ کہ این قسم تصنیفات در الفاظ مشہوری کند۔ بمعنی اول چکا و ہر وال است،

در سنی ثانی بہ صا: بہد شتی از مک کہ معرب از یک است و آن صیغہ صفت است کہ
در اصل حرف متصل شود مثل حداد رمال و اشال آبی و بہ سنی سیوم بہ جای ملی است
و لفظ عربی الاصل۔

فرشتہ: بہ خم غا، دوم انگشت، در بر صاٹ جایی کہ انگور و آن ریزند و گدازند تا شیرہ آن بر آید
نوعت گوید: این خطاست بمعنی پرخت بہیم غاری۔

کار گیا: کسر ای ہلہ و کان فارسی و عثمانی بہ الف کشیدہ، در بر صاٹ بادشاہ و وزیر و کار فرمان و
کار دان۔ و ہیک از عناصر اربعہ، و در جایگیری بہ معنی بادشاہ و ہر یکی از عناصر اربعہ،
مولوی فرماید:

عشق بآن گزین کہ جلد آنہا یافتند از عشق او کار گیا
و ہم او فرماید:

گفت لفظال مستدین اولیا در غریبی فراو از کار گیا
مؤلف گوید صاحب ہر دو نسخہ را لفظ واقع شدہ چرا کہ کیا این جا بہ کات تازی است
بمعنی پادشاہ، و دوم آنکہ بلا کیا بدون اضافت است و مقولہ کیا صی کار بمعنی
خداوند کہ کار صا بدو شتی: شد و آن عبارت است از پادشاہ و سیوم آنکہ کار
کیا در ہر دو مذکور بمعنی پادشاہ و عناصر نیست بلکہ در بیت اول بمعنی کار پادشاہ
است کہ عبارت است از سلطنت و در بیت دوم بمعنی کاری است کہ متعلق
است بہ عناصر پس در این دو بیت کیا است بہ کات تازی بہ ہر دو معنی مذکور
و ترکیب اضافی است، و صاحب جہانگیری این در یک لفظ تصور نمودہ
و آن خطاست۔

سید احمد عاصم ^{الضیاء} جن کا شمار عثمانی فضلا میں ہوتا ہے انھوں نے تیرہویں صدی
ہجری کے اوائل میں برہان قاطع کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے میں مختلف فرہنگوں سے
استفادہ کیا اور برہان قاطع کی غلطیوں کی اصلاح اور کچھ لغات کا اضافہ کیا جو تیمان نافع کے
نام سے قسطنطنیہ سے ۱۲۱۴ھ/ ۱۷۹۹ء بولاق سے ۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء اور قاہرہ ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۵ء

میں شائع ہوئی۔

مزار اللہ خاں غالب ام۔ ۱۲۹۵ھ۔ ۱۳۰۶ھ۔ نے برہان قاطع کے بعض منجزات پر تراویز کرتے ہوئے اس کو قاطع برہان کے نام سے ایک کتابی شکل میں پیش کیا۔ یہ کتاب سے پہلے مطبع خاص نقشبندی نوشہرہ سے ۱۲۹۵ھ۔ ۱۳۰۶ھ میں شائع ہوئی اس کتاب کے آخر میں مطبع کی طرف سے اس کا سال طباعت بیستم رمضان ۱۲۹۵ھ درج ہے۔

خاصی دانش آموز فرسنگ نقشبندی راہ ہزار زبان سپاس و مددہ راسی حضرت
مندان باریک بین حضرت سنبھان سخن شناس کہ بہ سخن افتد مسمی و چون بزم
روایگان تاریخی را مدعا آفتاب حقیقت مدعا السما شہدار یہ
زہر شہید تہمت مدعا نصف الہبار۔ بعد قاطع برہان واقع انطاکیہ آذربائیجان
طبع نخستین نقشبندی تاجہ یافت داتوان از جمیع واقعی و سندیہ خلاصہ می و
باطنی درون بی اندازہ یافت بیستم رمضان ۱۲۹۵ھ ہجری اپرود خاندان مدد
اس کتاب کا اصل نمونہ کل ۲۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ ۲۰ صفحات میں مختلف شعرا
کے قطعوں تاریخ قاطع برہان اور آخر میں خود غالب کی تقریظ شامل ہے۔ صفحہ کے آخر میں غالب
کی رباعی :

دوست طبع برہان نگر و اقباش

نورغیب رسد ملک بہ استقباش

برخاستہ نقشبندی خاتم غالب ہیں

زین دوست کرگشت مہر غالب ساش

۱۳۰۸ھ

اور پھر غالب کی مہرنگی ہوئی ہے۔ دوسری بار یہ کتاب ۱۳۸۷ھ۔ ۱۹۰۷ء میں صد سالہ اشاعت
کلیات غالب کے زیر اثر صد سالہ یادگار غالب کمیٹی کی زیر سرپرستی نامہ قاطع برہان مکتب
بہ دانش کاویانی و رسائل متعلقہ مرتبہ قاضی عبدالودود شائع ہوئی۔ اس میں مطبع نوشہرہ کی طرف
سے شائع شدہ کتاب کے بارے میں جو معلومات نیز دیگر شعرا کی قطعہ تاریخ اور غالب کی تقریظ و مہر

وغیرہ کو حذف کر دیا گیا ہے۔

غالب نے قاطع برہان میں برہان قاطع پر تنقید کے ساتھ ساتھ اس کی غلطیوں کی بھی نشان دہی کی ہے۔ غالب کی نظر میں برہان قاطع نہایت کم درجے کی کتاب ہے۔ غالب کا اعراض ہے کہ صاحب برہان نے الفاظ تراشی میں بڑی فیاضی دکھائی ہے، اس لیے جس طرح کمال اسماعیل اصفہانی کو خلاق المعانی کا لقب عطا ہوا ہے تو ان بزرگوں کو اگر خلاق الاعیان کہا جائے تو کیا عجب ہے۔ اگر غریب الفاظ کا اجوسنی سے دور ہیں، استعمال کیا ہے، مصداق شہہ اور مصحف الفاظ بغیر کسی جرح و تعدیل کے شامل کر لیے ہیں۔ غالب قاطع برہان کے مقدمے میں کہتا ہے:

”ھر گاہ غم تنہا می زور آوردی، برہان قاطع را نگرستی، چون آن سفید
گفتارهای نادرست داشت و مردم را از راهی برد، من آئین آموز گاری
داشتم، بر پیردان خودم دل سوخت، جادہ نمایان ساختم تا میر احمد نویند
... با این صمد کوشش که در جدا کردن راست از کاست مرابود، نوشته
ام مگر از بسیاری اندکی، چنانکہ بی مبالغہ می گویم از صد کی صمانی خواہم
نوشت و می دانم نوشت، اما بہ سبب ابوصی بیان صای ژدلیدہ جاس جوع
توانستم نوشت، صردیدہ در کہ منفرخن خواہد کافت با شورا بہ صای
ناگوار روان خواہد یافت، کتاب آسانی نیست کہ چون دچرا در آن مکتبہ گفتار
آوی صست، صر کہ خواہد بہ میزان نظر سنجید۔“

غالب سبب تا ئیت قاطع برہان کے ضمن میں اعتراف کرتا ہے:

”پریزدان دانش بخش، داد پسندی پنہام و دانش از خدا داد از خلق
می خواہم تا گرفتہ زنند و خردہ بگیرند کہ با مردہ دو صد سالہ دشمنی چرای و زرد
نہ مرا بہر حسین کہنی بحث است و در بر شہرت برہان قاطع رشک، این شہر
و غوغا کہ در سال یک ہزار و دو صد و ہفتاد و نہ خاست، صمانا از خاکیان تا
افلاکیان صمد دانند کہ کران تا کرانی قلو و صند و نرہ در آن دلی را چگونہ برم زد۔“

قطرہ کو در نہایش سال شیعہ این فتوہ بہ ائیں تحریر از ہند ارنیاض بہ من
جوات دفعہ است، درین دیباچہ صوت نگارش مگزند است تا پانزدہ نگاہ
عمر مگلان این لوراق تواند بود۔

چوں کرد سپاہ ہند در ہند
با انگلیسیان ستیز بیبا
تاریخ وقوع این و فتوح
واقع شدہ رستخیز بیبا
۱۲۶۳ھ

”تذیہ“ کے اعداد ۱۲۶۴ تکچھے ہیں اور ”جہان کے ۴“ اس طرح ۱۶ کو اگر ۲۰۰ میں سے نکال دیں تو ۱۲۶۳ھ
رہ جاتا ہے۔ غالب کا کہنا ہے:

”دورِ مکتبہ میں نامہ کو من سیدہ کرم شرط آنست کہ چون بہ دیدن این
سواد سواد امداد دل نہند برصان قاطع در مقابل نہند چشمی بہ سوی آن
دارند چشمی بہ سوی این“ ۱۱ چشم حقیقت نگری چشم غلط ہیں۔ ۱۲

تو غالب نے قاطع برصان کے مقدمے میں ”ن کتاب کا سال تکمیل کے لیے مندرجہ ذیل قطعہ کہا ہے:

یافت چون گوشمال زین تحریر
آنکہ برصان قاطعش نامست
شد مسمی بہ قاطع برصان
درس الفاظ سال اتمام است
۱۲۶۹ھ

”درس الفاظ“ سے سال تکمیل ۱۲۶۹ھ برآمد ہوتا ہے۔ غالب نے برصان قاطع کے سلسلے میں اپنے
متعدد خطوط میں بھی اظہار رائے کیا ہے:

”اس دامانگی کے دنوں میں چھاپے کی برصان قاطع میرے پاس تھی
اس کو میں دیکھا کرتا تھا“ ”برصان انت غلط“ ”ہزارہا بیان لغو، عبارت پوچھ“

اشارت پاور ہوا میں نے سو سو لغت کے افلاطون کہہ کر ایک مجرور بنایا

ہے اور قاطع برصان اس کا نام رکھا: ^{۱۹}

غالب نے قاطع برصان میں برصان قاطع پر جو تنقیدیں کی ہیں اس سلسلے کی چند شاخیں بہ
ملاحظہ ہوں :

برصان قاطع : آب و دست : بکسر وال بجد و صای حموز، اشارہ بہ حضرت رسول
صلوات اللہ علیہ است خصوصاً و شخصی را گویند کہ بزرگ مجلس بود و آرایش
صدر و زینت مجلس از او باشد معلوم ^{۲۰}

قاطع برصان : از غامی عبارت چشم می پوشم و می فرودم کہ آب و دست مرکب از آب
دوہ کہ صندہ امر است از دادن دوست کہ با وجود معانی دیگر مسند را یہ
گویند معنی ترکیبی رونق و صندہ مسندہ آینه تاسند را بطون نبوت یا
رسالت یا حدیث مضامین نگار و مانند بہ مقام لغت فرو نیازند بلکہ در دست
الاکار و صدور نیز بی اضافہ لفظ امارت و شکوت و امثال اینہا شکارہ
نہ یعنی کہ تنہا آب و دست افادہ معنی شویانندہ دست می کنند و آن
اصنافی است : تبیع بچارہ و نظم و نثر لغت آب و دست رسالت دیدہ
است و نیمہ مضمون را لغت اندیشیدہ است ۔

برصان قاطع : آب زیرکاء : کسی را گویند کہ خود را بظاہر خوب و انما یہ در باطن مغتن و
فخر انگیز باشد و کنایہ از خوب و نیکی یعنی در دواج خص پوشش ہم صفت
چنانکہ اگر گویند آبش زیرکاء است مراد آن باشد کہ خوبی و نیکی و قابلیت
و استعداد و رواج و در نقش یعنی پوشیدہ است ^{۲۱}

قاطع برصان : زمی طرز عبارت و رواج و رونق خص پوشش روزمرہ کہ بایست در دواج
و رونق از نیر و صای باطنی نیست کہ آن را نہانی تو ان گفت فردنی ست
آشکارا حسنی است نمایان آن را مخفی و انگاہ بہ ضمیر استعارہ خص
پوشش گفتن اگر تفسیر نیست صیت طرف آنکہ استعداد را با رواج مراد

آوردہ 'یارب استمداد کجہ در قوہ وجود ندان بارواج بگوز مروت خواصہ بود'
 بحث فی دلیلی الفاظ یکسو معنی برلی اشغلی کہ اہی لنت را از اسدادی
 نشر دہنی کوتاہ آب زیر گاہ عبارت از لقاق در باست دہس وایگر گویند
 'ہلش زیر گاہ است نیز افادہ' معنی خوبی ویکل باطن محس کند 'راد آنست کہ
 حامل ہلش مجہول است تاچہ پیدا آمدن زالیہ چگوہ کسی باند۔

قاطع برصان کا مکتبہ تھا کہ حمایت و اختلافات کا ایک بازار گرم ہو گیا۔ چاروں طرف سے
 نئے شروع ہو گئے اور اس کی مخالفت و موافقت میں رسالے اور کتابیں لکھی جانے لگیں یہ سلسلہ
 ناب کی وفات ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۹ء تک جاری رہا۔

غالب نے اس کتاب میں کچھ جلد سنی شوقی اور ظرافت سے کام لیا تھا اس کو بنیاد بنایا
 کیا اور اس کتاب کے مطالب و مضامین کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ شوقی اور ظرافت کا جواب لوگوں نے
 نہایت بے ہنری سے دیا۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ یہ بحث نہایت سناٹ و سنجیدگی کی حامل تھی اور
 چونکہ حاصل علمی و تحقیقی تھی اس لیے غالب کو یہ زیب نہیں تھا کہ اس میں شوقی اور ظرافت سے کام لیتے۔

سید سادات علی میرٹھی ریڈیڈنٹ راجستھانہ نے ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۴ء میں ایک رسالہ
 'حرف قاطع برصان' کے نام سے لکھا جو قاطع برصان مرزا اسد اللہ خاں غالب کے جواب میں فارسی
 زبان میں لکھا گیا جس کا ذکر اس کتاب کے آخر میں کیا گیا ہے :

”بروز جمعہ محرم الحرام سنہ ثمانین و ائستین دالت من ہجرۃ النبوة۔“

یہ کتاب مطبع احمدی واقعہ شاہدرہ دہلوانی (بجائے دہلی) باہتمام اموجان شائع ہوئی اس کے
 آخر میں شیخ احمد کا قطعہ تاریخ طباعت درج ہے۔ اس قطعے کی خوبی یہ ہے کہ اس کے ہر مصرعے کا
 پہلا حرف مصحف تاریخ قطعہ کے نام کا حرف ہے اور ہر آخری حرف تاریخ کا عدد ہے :

- | | |
|---|---------------------------------|
| ۱ | آنکس کہ ز اقوال بزرگان سر تانیہ |
| ح | حرفی تشبیہ در حق اینان بگاشیہ |
| م | میدان بہ حق خویشی امروز آن حریت |
| د | دیروز کہ از پی کسانہا پنداشت |

منشی سعادت علی اس کتاب کے لکھنے کی غایت میں رقمطراز ہیں:

ہمیش ازین چند سال کتابی سعی حدائق المہاب، ہ تعظیم نسات ہندی
 مستعمل زبان اردو و تاخیر لغات فارسی و عربی ہم منشی لغات ہندی و کونہ مہدی
 کتاب برصان قاطع و فرہنگ رشیدی و خیات اللغات و خمس اللغات
 و غیرہ فارسی و مراہ و قاموس و نیو عربی تالیف کردہ ہوں، اکنون شغفم کہ مرزا
 اسد اللہ غالب بہ کمال استعداد نظم و نثر و نور اخلاق کہ از مبادیاضی عطا
 شدہ بغیری کہ نزد رسالہ بہ اقرضی نادرست بودی لغات فارسی مرقوم
 کتاب برصان قاطع نگاشتنہ اند، بہ دریافت این حال الموسس کردم و
 پشیمان گشتم کہ چرا این قدر وقیری در انتخاب لغات از برصان قاطع و
 تالیف این کتاب کردم؟^{۱۹}

وہ پھر کہتے ہیں:

چون آن رسالہ نزد مسیدویدم کہ دو صد و شتاد و چار لغت اقرضی
 کردہ مرزا اسد اللہ غالب درین متوش اند، اکنون خود مندی انصاف
 مگرین حق پسند و ادوی فرایند کہ در اکثر کتب لغات زیادہ از پنج یا شش
 صرافت نمی باشند و در برصان قاطع ہزارہ [صحبہ] ہزار و ہشتصد و
 ہشتاد و ہشت لغت و در لغات آن سر ہزار و چار و صد و سی و پنج لغت
 صد بست و دو ہزار و صد و بست و دو لغت اند، با وجود این کثرت چون
 صد لغت با ہم ترتیب حرمت تہی از اول لغت تا آخرش چہ جای باب و
 فصل بہ تقدیم و تاخیر مرقوم شدند کہ احدی از فرہنگ زبان چینی و عربی و
 در ترتیب نگردیدہ، اگر سہو و غلط نقط و حرکت در کلام لغت خاص از صاحب
 برعان سرزدہ باشد بقول مرزا اعظم بیگ تلیند مرزا رفیع المتخلص بہ سودا،
 شدہ زور اپنے زور میں کرتے ہیں کہ اگر وہ طفل کیا کرے گا جو گھنوں کے بل پلے
 جای طعنہ و سبزش نیست؟^{۲۰}

سہولت علی کے نزدیک برصان قاطع جو اتنی فہم لغت ہے اور اس کی مراد الفہامی
 ترتیب جس کے لیے مولف نے ہدایت دینے کی ہے تو اگر اس میں چند الفاظ کے لغت
 خطا ہو گئے یا حرکت میں فرق آگیا تو وہ قابل سرزنش و طعنہ نہیں ہے۔ انھوں نے قاطع برصان
 کا بغور مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ غالب نے الفاظ کی جو تعداد ۲۰۴ بتائی ہے، غلط ہے
 اس کی نظر میں فقط ۴۴ ایسے الفاظ ہیں جو نادرست کہے جاسکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

”مرگاہ این نگارندہ لغات نادرست شمرہ مرزا اسد اللہ غالب نائب
 نویس پر حصہ [جست] است و چار لغت اذ آن جلد برآمد از آن
 کو علم لغت از مشقولات است تصدیق و تصحیفش بہان از کتب لغت مذکور
 اشعار استاد اساتذہ مخوران اہل زبان نامناسب نہ استم فرہنگ رشیدی
 فرہنگ جاگیر و مدار الافاضل و مؤید الفضل و بہار جم راغبیسم اسناد
 تحریر لغات صاحب برصان قاطع و اجتہاد در رقم اقراض مرزا اسد اللہ
 غالب صاحب راگشت، دانستم کہ مرزا اسد اللہ غالب کو نام رسالہ راقاع برصان
 کردہ ازیں قبیلہ است کہ:

برعکس نیند نام رنگی کا فور

راست این است کہ مقطوع برصان قاطع است و قاطع برصان“^{۱۱}
 درج ذیل سطور میں لفظ آویزہ کی مثال پیش کی جاتی ہے جس سے ان کی اس گفتگو کی
 حقیقت کا اندازہ ہو جائے گا جو ان کے برصان قاطع اور قاطع برصان کے سلسلے میں اوپر بیان
 کی گئی ہے:

برصان قاطع: آویزہ گوشوارہ را گویند۔

قاطع برصان: حاشا کہ آویزہ و گوشوارہ یکی تواند بود و گوشوارہ چیزی است زرنگار
 مرصع بہ جواهر آبدار کہ بردستار و بچیند و آویزہ پیرایہ است کہ در نرم
 گوش کشند فقط۔

فرق قاطع برصان: اگرچہ ادعای مرزا اسد اللہ غالب بر بودن طبع سلیم غلط پسند جز بہ

راستی پیوند است، گمان چیمدان نیز همین است که مرزا اسدالله غالب طبع
 سلیم غلط پیوند جز به راستی پیوند دارند و راستی است که گوشتواره پارچه ای
 است سدرس مستطیل زردنگار مرصع به جواهر آید که بادشاخان صندوق
 از عقب دستار تاج دو گوش می بندند به امر او در راه و خیمه اعزاء و دیگر پارچه
 های خلعت می دهند، مگر چون لفافه و استعارات و اصطلاحات و کنایات
 از منقولات اند و صحت منقولات بغیر از ماخذ و تعداد روایات معتبره معتبر نیست
 اگر چه و اشرف منقولات زبان تازی است که ماخذش قرآن مجید و حدیث
 شریف و قول فصای عرب است و بهتر از زبانهای دیگر زبان پارسی است
 و ماخذش فی زمانه کتب منظوم نظامی و مولوی و فردوسی و سهروردی و دیوانی
 و دیگر اساتید پیشین و کتب لغات که حاوی اشار اهل زبانهای پیشین
 و پسین به اسناد اصطلاحات و کنایات و استعارات اند و در کدام کتاب از
 کتب مذکوره غلط گوشتواره که مصداقش پارچه سدرس مستطیل به زرد و زری
 و غیره باشد دیده نشد، پس بدون سند به اعتبار گمان چیمدان و طبع سلیم
 غلط پیوند جز به راستی پیوند مرزا اسدالله غالب، فیز با اینکه حاشی که گوشتواره
 آویزه یکی تو آمد بود که می پذیرد، ظاهر آستان این قسم پارچه پر پس و دستار
 بر کردن جامه و نیمه که نام نهاده پادشاخان است بجای قبا که صندوقان
 است و در اصل لغت به سند اشار اهل زبان به این معنی هم گوشتواره
 می نگاشتند، راست این است که گوشتواره و آویزه یکی است چنانکه در بهار
 جمجم مرقوم است که گوشتواره و گوشتوار زبوری است که در گوش آویزند و آن را به
 تازی قرط خوانند و ستاره از تشبیهات اوست، کلیم می گوید:

قرآن آن بنا گوش و آن برق گوشتواره

با صم چه خوش نمایند این صم و آن ستاره

در مراح نگاشته قرط با صم گوشتواره، تقریظ گوشتواره نهالین، صاحب فرهنگ رشیدی

فرمودہ کہ گوشہ نگار ملک ماہ نو این صم در بر صان قاطع رقم زدہ کحل بیکانی
 علی را گویند کہ بہ اہام بیکان باشند و از آن گوشوارہ سازند و صاحب
 غیاث اللغات ہر سند مصطلحات می طراز کہ گوشوارہ نام زیور است کہ در گوش
 کنند نقطہ این دعوی بی دلیل مرزا اسد اللہ غالب را موصی بہتہاد چہ
 پنداشتہ آید و بہادور منقول غیر منقول۔

نہج علی خانی چھری مخلص بہ نہج ۴۰ : ۱۲۵۹ھ / ۱۸۸۰ء کے دادا اور النہر سے رہنے
 لے تھے، ان کے دادا اور النہر سے دہلی تشریف لائے اور خود نہج علی اگر کسی میں پیدا ہوئے۔ جیسا
 دواخانہ نے واقعہ مذکور میں یہ اطلاع ہم پہنچائی ہے :

”من می گویم کہ نیالی (جد پاپرد) من از ماور النہر بود و پدرم دلدادہ علی پسر
 پزیرت و من در اگر مشورہ مستی یافتہ۔“

مخبروں نے فارسی زبان میں محرق قاطع کے بواب میں واقع حذیان کے نام سے ایک رسالہ جو ۱۲۹۱ھ
 ۱۸۶۸ء میں لکھا۔ چہ باہتمام میر غفر الدین اکمل مطابق دہلی سے اسی سال شائع ہوا اور ۲۸ صفحات پر
 مشتمل ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

”الحمد للہ والنت کہ کتاب ما جواب بہ تنسیخ و تردید محرق قاطع بر صان۔ این
 رسالہ ای است از بندہ چہچہ نیز محمد نہج علی الخاطب بہ خطاب خانی ابن
 مرحوم عظیم الدین غفر اللہ، واقع حذیان نام بہ گزارش حال فصاحت و
 بلاغت النہج از عبارت محرق قاطع بر صان گویم بہ یاری توانا یزدان کہ صہبہ
 از ماستان روزگار زادگان ابوالبدایع جنون و موالید ام الغرایب الہی شکر
 کارند و شگفتہ صابرا زندہ آن مایہ کہ نگزندگان با صوش را دیدہ بہ ہجرت می
 کشند و دیدہ در ان کشادہ چشم را جان بہ کالیوگی (حیرانی) می سپارند اما
 درین زمان ماسلسلہ این تولید دراز ترکشیدہ و زنجیر این شگفتہ کاری
 بہ کران رسیدہ، چہ مرزا دانی بہ دانش آرای و صہرستہ زبانی بہ گفتار سرائی
 است۔ آو خ جدا کہ خوب از زشت، و تمیز رات از کاست از جہان

بہنہاں شد، ورنہ دیدہ از دیدہ شرم داشتی و صفت ناستاسی مرزہ
 نگاشتی۔ آموزگار مرزوان کہا کہ کدکان سر بہ بازی دادہ و غرض چنان
 زبان بہ مرزہ کشادہ را گوش پنج و حد تا دیگر زبان ناستہ گفتار
 بخش بندہ ۲۴

اس رسالے کے آخر میں محمد فضل حسین خان مین دیوان محمد فضل اللہ خان کی تقریر و قلم تارخ
 دی گئی ہے جو مرزا غالب کے شاگردوں میں سے تھے، وہ کہتے ہیں،

"اللہ اللہ ہم نیکارین از جنگ است غفلت زدہ ای، در نگین عکسہ است
 صوفی فرای نی فی مرد سادہ دل خود مرزہ را گوش تابیت ہواں ہمای
 و بخون تپ محرق زدہ را تریاتی است مایہ نولیا رہای، گم کردہ راہ دانش را
 روش آموز دوست، رعد و باد، ضلالت را زخار و درہم سوز، یہ بخت
 ابدی را بندی است دل بند، دہنوی زدہ غفلت را بندی است سود مند،
 ریتہ ملک گوہر بار فرزند، با صوفی دانش بجائہ، غلاطون پایہ، ارسطو سرتیہ
 عالم بی بل، فاضل بی شل، ناظم بجائہ، ناظر بی صفا، نظیری نظیر، ظہوری ظہور،
 آسمان سخن را ماہ نیم ماہ و جہان معنی را مہر فردز مولوی سید نجف علی خاں
 زاد اللہ تعالیٰ خدای گیتی بہ مہر فردز این برگزیدہ مہر گاد را کہ آموز گاران
 با دانش را بہین آموز گہ است، از چشم زخم مین اکیال روزگار بر کران
 دارد، و این نامی نامہ را کہ سہمی است بہ دافع حذیان نام بمی گرداناد،

چوں بہ حب خواہش کوکب رضا خاں طبع کرد
 گشت ہر آسا در خشاں کوکب اقبال طبع
 از مولعت آفرین صد آفرین بر سر کہ گفت
 "دافع حذیان جواب محرق" آمد سال طبع

ان کی نظر میں صاحب برہان قاطع کو صحیح کہنا غفلت و اگلی کا نتیجہ ہے اور قاطع برہان غالب

کی تحریر سرسہر دل کو گھمانے اور پسند آنے والی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ تومن سلیے کی بحث ملنا ملاحظہ ہو۔

برصانی قاطع : تومن بہ اول بہ ثانی مجہول رسیدہ ویم مفتوح بہ نون زدہ۔ نصبہ را
گویند کہ صد پارہ وہ درخت کن باشند و جمع آن تومنات است بعضی
گویند ترکی است ۲

قاطع برصانی : بعضی گویند ترکی است مگر در گمان جامع عربی است کہ جمع آن تومنات
آوردہ 'نی فی بیچارہ این لغت را از سونات آوردہ اورا مجہول فی نوید
و او خود کہا است کہ مجہول صفت آن افتد و دیگر صد پارہ در فن نرنگان را
بہم می زند پارہ وہ معنی چہ و او آنست کہ لفظ ترکی است : در تحریر لغت
ترکی احباب بالحرین نوشتن رسم افتادہ است : و او علامت ضم تہای
فوقانی دالت علامت تہمیم ہر آید تو مان نویند و تمین خوانند بہ تہای مضموم
ویم مفتوح : تمین در ترکی بست را گویند و یوز صدر او : تنک بہیم ملسوہ
و نون ساکن ہزار را۔

محقق قاطع برصانی : یاد دہم بہ صفحہ ۱۱ کہ میرمنشی دفتر فارسی محکمہ عالیہ صاحب انتظام
علی امور ادبی و اعلیٰ متعلقہ والا را جستان بودم : کاغذات از قصبہ جادو متعلقہ
ملک مالوہ مضامین گویا معرفت محکمہ نیچری آمدند : در آن بجای لفظ
تحصیل دار تمندار نگاشتی شد : نہ معلوم کہ چندین وہ تحت وی بودند و پیش
ازین در فوج بادشاہ دہلی در یک ہزار پیادہ تمین صد صد کسی بودند و
انصر صد کسی را تمنداری نامیدند : ازین تحریرات مفہم گشت کہ تو من لفظ
ترکی است : و بست را گویند ہر چہ باشد و یوز صدر او مسک ہزار را و
در محاورہ ہر ملک تمین بہ معانی مختلف مستعمل است : و تو مان در ملک روم
نام زر مسکوک نیز صحت بدانت خاکسار چنان است کہ در آن وہ کہ
تمندار قیام داشتہ باشد آن را تمین گفتہ باشند از روی مجاز و چونکہ

کتاب برهان قاطع مولفه زیاد از دوهصد سال است و در محاوره آن زبان دور محاوره این زبان و آن هنگام تفاوت بسیار در هر ملک است سوای ازین مجاز را در کلام با دخل است چنانکه بول را مجازاً قاروره می گویند و قاروره شیشه باشد که در آن بول کرده پیش طبیب برای مشاهده برند فقط.

دافع حذیان: بنده عبارت صاحب عرق را که ازین قبیل بهر زگی و بی خطرگی بود ترک کردیم که این مختصر گنجایش آن بر نمی تافت و معیناً صاحب را حال افزای بود اکنون گویم یاد دارم هنگامی که میر خشی دفتر فارسی مکه انتظام سهام میوار بودم و نیمه قیام گله بود، یاد دارم می یافتیم، سکن بقالان تره فروش و دیگر اقسام سمرانیان و صنعت همچو بهلان و مینه ها و از این قبیل بیابانیان و خوش سیرت کسانی را که لغتی به شعر باشند گندزی بدان کمتر بود پس اصطلاح باشندگان این ده صاحب عرق را سندی کامل در دست افتاد که جواب زبان بر و پاسخ سکت اندیشیده به دفع اعتراض صاحب قاطع برهان پرداخت و با این همه بول خود از بر شمارش دیده های آن فراموش بری تعبیر سخن سر بسته بماند سبحان الله و چنین باید که در مقام تحقیق الفاظ فارسی و ترکی محاوره و دشتیای هندوستان را که به گاه و غرض مصری دارند سند کامل بر شمارد و باز نیم سفته بجزارد و آنچه از حکایت فوج بادشا واصل افشاء هرزه بر سر و فصل آن نیز دریافته نگشت که مقصود از آن چیست؟ اگر خواسته از آن ترک بودن این لفظ هست خود صاحب قاطع برهان با همه دانشمندان بر سرود باز ازین هرزه صاحب عرق چه بر کشود سپه صاحب برهان قاطع را که حرف اعراب یعنی واد را بجز کلمه دانست و لفظ ترکی را فارسی گمان برد جوابی به زبان و پاسخی به بیان نیا درده آنچه مجاز را در گفتار خودش می آورد نا فهمیدنش معنی مجاز هر کجا از راضی می برد، بیچاره نمی داند که مجاز

ہر چیز پر باشد و بعد تحریر این حمد غزوات کہ بہ جواب ہرزہ گفتار صاحب
 عرق بہ زبان دادم و بہ زبان رسید خادم را نگار شد تا سخی جانم بہ اندوہ
 می کشد۔ ارمان کہ صاحب عرق در آن هنگام کہ میزشتی حکم انتقام بہت
 بود کسی را بر صحرایان ملک میوار بر انفرستاد کہ شمارہ دیہ حالی تحصیل
 دریا کند، اکنون تحقیق خود بری نگاشت و بہ واقعی گفتی کہ حق این تدا
 دیہ دھارا گویند زیر اک تحقیق دشت مالہ از آنم آگہی دادہ اند و معقولات
 آن صحرایان در تحقیق الفاظ ترکی یا فارسی مستندی است کافی و دستاویزی
 است وافی، همانا این گونہ صدیان کہ صاحب عرق را از زبان چسبیدہ بہ
 پیدای آوردہ جنون بود و نوز باشد من آفات الجنون دعاھا تہنام ایزد بلی
 پانچ آدائی صاحب عرق کہ فہم عبارت صاحب قاطع برہن کہ با حمد لغات
 بہ واضح ترین مدعا مکارا است راہ نہ برود ہرزہ بر سرودی کہ لفظی از
 آن مناسبتی بہ مقصود و بلاشتی مقصود (مقصود) دارد بگفتار و او و باز بہ
 چہرہ دہتی جل مرکب نامہ بہ تسوید آن سیاہ کرد بہ چہ تم کہ بہ این دشنام بہ فہم
 آموز کل ادنی و اعلیٰ را بہ سان انجام می داد آری از سپہر نادان نواز
 این گونہ کارها عجب نیست کہ پیشینیان فرمودہ اند :

اہلبان را حمد قند است و گلاب و شربت

قوت دانا حمد از خون جگری بنیم و افزون

ازین حمد ہی گوید اعتراض معترض و باز گیر اورا مثبت ہی گردد نہ واضح

مگر آن ایام فہمیدن ازین بزرگ حمد بہ دوری است :

میان دادا آخان سیاح نے ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۵ء میں اردو زبان میں ایک سالہ لطائف فیسی

کے نام سے عرق قاطع کی تردید میں لکھا جو احتام میر فرادین اکل المطالع دہلی سے شائع ہوا :

این نسخہ کہ صحت رنگ از رنگ

سرچنگ بود برای خرنجنگ

دہ لکھتے ہیں :

تیناج بھو در پھیدان بی ہنر، سیف الحق یہاں دلاؤ خلی حق شناسوں
کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ میں رہنے والا اور لگ دن کا ہوں، میں
نے بعد تحصیل علوم رمیہ سیاحت اختیار کی۔ ان دنوں میں دو رسلے
میری نظر سے گزرے۔ ایک قاطع برصان اور دوسرا محرق قاطع برصان
قاطع برصان کا مولت ایک شخص ہے معزز اور محرم، والا رتبہ، مالی شان
مالی خاندان، انگریزی رئیس زادوں میں محبوب، بادشاہ دہلی کے حضور سے
مخاطب، پنجم الدولہ دیر الملک نظام جنگ یعنی غالب خلیل، اسد اللہ خان
بہادر اور محرق کا جاج کوئی اور شخص، رعایا ی دہلی میں سے کبھی کسی زمانے
میں کسی محکمہ، انگریزی کا سر رشتہ دار ہو گیا تھا۔ اور اب خاندان نشین ہے، محرم
پنشنی سداوت علی، دفتر سے واقف، نظم سے آگاہ، عقل کا سرمایہ، نظم
کی دستگاہ، کسی ہستی میں، کسی گاؤں میں، کسی گھاٹ پر، کسی باٹ پر اس
بزرگ کا نام کسی سے نہیں سنا، اللہ اللہ غالب نام آور نامدار کوئی شہر الیا
نہ دیکھا جس میں ان کے دو چار شاگرد، اس میں مستفید نہ دیکھے ہوں۔ ایک
عالم ان کی فارسی دانی اور شیرا بیانی کا معترف، نظم میں مہرورسی اور عربی
کے برابر، نثر میں شار ان سابقہ و حال سے بہتر۔^{۲۹}

پھر محرق قاطع برصان کی بڑائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

”محرق کی عبارت، ”واہ کیا کہنا“ مبتدا، کچھ ”خبر کچھ“ ”دوا بطا نامہ بود“ ضمائر
معدود، ”ادل سے“ ”آخر تک سوال دیگر جواب دیگر کا التزام“ عبارت کے
ایک قسم خنود خوش بھی قیج، ”با این حمد وہ رسالہ سر اسر غرض و جناد و سوزن
و حق و نبیاد سب و فحش کا مجموعہ آیا خاطر میون منشی صاحب کیا آیا جو اس
رسالے کے تحریر کا قصد فرمایا۔ کتاب ”خوگیر“ عبارت ”خوگیر کی بھرتی“ جو
اشعار شہدائت سند لکھے ہیں وہ زیر تنگ، ”زیر تنگ“ ”سوار تاجنا“ مرکب

کنہ جنگ، کتاب گدڑی، ہر فقرہ ٹھکڑا، ہر جگہ سے لایا جیگ۔ کیا منشی جی نے یہ قیاس کیا ہے کہ تمام ہندوستان میں کوئی عالم، کوئی مہاشی، کوئی منصف نہیں ہے۔ اللہ اللہ ہندوستان میں فضل و کمال ہے، منشی جی کی حق کا پردہ کھل جائے گا، بلکہ مولانا غالب کا ایک شاگرد منشی جی کا خاکہ اڑائے گا، مجھ کو تو بیت اور رعایت حق اس تقریر کے باعث ہوئی، تاہم میں نے میں رعایت جس کیے اور اس شگارش کا رعایت نہیں نام رکھا:۔
 میں میں رعایت نہیں ہے ایک لطیفہ خال کے طور پر نقل کیا جاتا ہے:

”خارِبِ سِیَمِ قاطع کا ایک فقرہ ہے ”در چہارہ سائلِ از آموزگار
 پرورش یافتہ“ صاحب تب فوق اس فقرے کو دست آور، متہذا کچھ کر
 بار بار لکھتے ہیں اور کھلی کرتے ہیں اور جگت بولتے ہیں۔ ظاہراً منشی جی
 بطین داد سے پڑے لکھے، دوبکاریاں لکھتے ہوئے نکلتے ہیں۔ سیم الحق سن یہ
 بات نہیں ہے، جانے گا تو اگر کچھ والا ہے، یہاں کچھ دال میں کالا ہے۔
 منشی جی اپنے نزدیک بہت دور ہیں لیکن اقتضائی ”المرد یقیناً عن
 فہم“ سے مجبور ہیں جس طرح منشی جی پر استاد سے فتح باب ہوا ہے،
 جانتے ہیں کہ ہر شاگرد اپنے استاد سے اسی طرح فیض یاب ہوا ہے اور
 نیچے، خان غالب اپنی طبع کے وصف میں لکھتے ہیں ”غلط پسند ہر براسی
 پریند“ منشی جی نے پسیل طنز اس جملہ مرکب کو اپنا تکیہ کلام ٹھہرایا ہے،
 لکھتے ہیں اور منشی کے مارے لڑتے جاتے ہیں۔ یارب اس ترکیب پر کون
 ہنسے گا مگر وہ کہ پیٹ بھر کر اتنی ہوگا۔ اس لطیفے میں یہ بھی لکھ دینا مناسب
 ہے کہ منشی جی نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خان بہادر کا آدھا نام لکھتے ہیں یعنی
 مرزا اسد اللہ غالب۔ حامی فردوسی طوسی اس مقام پر کیا خوب لکھتا ہے،

چو اندر تبارش بزرگی نمود

نیارست نام بزرگان شود

جس شخص کا بادشاہی دفتر میں اسد اللہ خاں نام لکھا گیا ہو اور نوب گورنر جنرل بہادر کے حکمرانہ سے خاں صاحب بسیار مہربان دوستی مرزا اسد اللہ خاں "لکھا جاتا ہو، اگر ایک شخص گنام رعای دہلی میں سے اس کا نام بجا ڈکرنے کو اس نامور کا کیا گڑا مگر لکھنے والے کا حق حق البغض ثابت ہو گیا۔

اس سے زیادہ گرم ایک فقرہ اور نیچے منشی جی قاطع کی عادت کو برا بتاتے ہیں اور پھر کہیں کہیں اسی انداز کے ایک دو جملے لاتے ہیں 'فقرہ پر اکب کھ سکتے ہیں' دو چار لفظ جمع کیے اور ٹھیک محل گئے جسے پڑھا تو تا دن بھر میں کہیں 'حق اللہ' پاک ذات اللہ 'بول اٹھتا ہے اور باقی تمام دن میں میں کیا کرتا ہے۔ انا کہ قاطع برہان کے جواب لکھنے سے منشی جی کی مراد یہ تھی کہ کئی قول سے باہر آئیں اور صاحب نام و نشان کے مقابل ہر کر خود بھی نام پائیں 'یہ نہ بچے کہ مشہور نہ ہوں گے مگر اشتہاری ہو جائیں گے' 'فرت نہ ملے گی مورد صد گز خوار ہو جائیں گے۔ مولوی دم علی المرتز جو بڑا صاحب کمال ہے یہ شعر اس کا جناب منشی جی کے حسب حال ہے:

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درو

نیلکش اندر طعنہ پاکان برد

اہل نظر قاطع و عرق کو جب باہم دیکھیں گے تو قاطع کی عبارتیں موتی کی لڑیاں نظر آئیں گی اور عرق کی نثریں ہاشم کی بڑیاں نظر آئیں گی۔ ہلکے منشی صاحب از روی علم فن منشی نہیں ہیں 'از روی پیشہ و جرت منشی ہیں' جیسے منشی بھیرون ناتھ اور منشی گینڈا مل۔^{۳۱}

رسالہ سوالات و جوابات جلد اکہرم بھی محرق قاطع برہان کی تردید اور قاطع برہان کی تائید میں

ہے۔ جلد اکہرم نے اس کو اردو زبان میں اسی سال ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں تکمیل کیا جو زیر اہتمام

فخر الدین اکمل الطالع دہلی سے شائع ہوئی۔ بقول دکنر معین: "احتمال قوی می رود کہ تالیف خود

اس رسالے کے مصنف جہد الکرم نے ۱۰ سوالات منشی سادات علی صاحب عرق قاطع سے کہے ہیں اور ان سے ان کے جواب چاہے ہیں۔ یہ رسالہ ۱۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ ۱۰۰ لکھتا ہے

”ضمیمت ہندوگان رب کریم‘ صاحب‘ جہد الکرم منشی سادات علی صاحب عرق قاطع کی خدمت بابرکت میں عرض کرتا ہے کہ میں عرق قاطع برہان کو دیکھ کر آپ کی فارسی دانی، بلکہ عربی دانی کا متعجب ہوا، مگر اپنے تصور غیب سے بعض ترکیبوں کو نہیں سمجھا، اچانک ان کی حقیقت آپ سے پوچھتا ہوں اور توقع ہوں کہ ہر سوال کا جواب جہد الکرم بہ عمارت سلیس عام فہم لکھے گا اور یہ سوالات عرق مطبوعہ کے ۵۰ صفحے سے متعلق ہیں۔ اس نسخہ بے نظیر کے ۴۷ صفحے اور باقی ۳ ہیں۔ جب ان سوالوں کے جواب پاچکوں گا تو سوالات اتنی پیش کر دوں گا۔“

سوال نمبر ۱ صفحہ ۵ پر ہے:

”دور زانش آمد شد از ایران و در راج زبان پارسی و شاید از شعر الکیم ہم بود۔“
 ہر چند مولج زبان پارسی ہند میں خوریوں کے عہد سے اور ہالیوں کے عصر میں مجدد ہوا ہے اور آپ کی عبارت میں ”زانش“ کی تثنیہ کی ضمیر صاحب فرہنگ چہا بکھیری یا جاس برہان قاطع کی طرف راجع ہے اور یہ دونوں ہالیوں بادشاہ کے بعد ہیں، لیکن میں تم کو زیادہ دیکھ نہیں دیتا اس قدر پوچھتا ہوں کہ ”آمد شد“ کا مضامین کہاں ہے، کون لوگ ایران سے آتے جاتے تھے۔ اگر زبانی تم نے کہہ دیا شعر میں کب مانوں گا؟ اپنے اس فقرے کی رو سے مجھے سمجھا دو گے تو میں تم کو استاد جانوں گا۔“^{۲۵}

مرزا حیم بیگ میرٹھی نے ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں ایک رسالہ ساطع برہان کے نام سے طالب کی قاطع برہان کی رو میں لکھا جو ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں مطبع ہاشمی میرٹھ سے شائع ہوا۔ یہ بھی فارسی زبان کا رسالہ ہے۔

نامہ غالب جو فرد مرزا غالب کی تصنیف ہے ۱۳۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں تالیف ہوئی اور مطبع محرقی

اصل سے شائع ہوئی۔ مرزا ریم بیگ کی ساطع برصان کی تردید میں بھی گئی اور خطوط کی شکل میں اردو زبان میں ہے۔ غالب کی نظر میں ریم بیگ "باجود نابینائی کے احسن بھی ہے۔ بڑے حسد کی بات ہے کہ اس ساطع برصان میں بیشتر باتیں ہیں جو کو لطافت فہمی میں مدد رکھتے ہوئے۔"
غالب نے مرزا ریم بیگ کو مستقل خط لکھا اور اس میں کچھ باتیں لکھیں،

نذر مطلق پاری و دردی

میں ہندی سلاہ و سرری

خط کے خاتمے پر ساطع برصان کی اطلاع کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

"وچھیں برا فراد تو تیرا تو شیخ را کار بند نشہ اند کہ بدلیں مہن گیری تواند کرد۔ تواند توانستی کے مضارع کی بحث میں سے سینہ واحد فاعل ہے۔ فاعل چاہتا ہے 'خواہی مرز جیسے احمد محمود' خواہی عمر جیسے نہیں برصان' کسی یا شخص 'مردی یا زنی اور اگر فاعل مذکور نہ ہو تو اس صورت میں 'توان کر' چاہیے کہ توانی الم تسم فاعل ہے۔ کرامت تو مجھے مال نہیں' ہاں اندوی حسن صیدت کہتا ہوں کہ یا آپ نے یوں لکھا ہے کہ 'کسی بدلیں مہن گیری تواند کر' یا 'تواند بھی جگہ' توان 'رقم فرمایا ہے۔ دیکھیے آپ نے بیل کے جوئے کا بوجھ میری گردن پر رکھ دیا' اور میں نے ایک بیل کا بوجھ پشت مبارک سے اٹھایا۔" ۳۵

آغا احمد علی امین آبادی جہانگیر خٹری (م)، ۱۰ ربیع الثانی ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء جو مدرسہ عالیہ کلکتہ کے فارسی کے استاد تھے۔ یہ ڈھاکہ کے رہنے والے تھے، ڈھاکہ کا پرانا نام جہانگیر نگر ہے اس لیے جہانگیری کہلاتے تھے۔ ان کے اجداد امین آبادی الاصل تھے۔ انھوں نے فارسی زبان میں برصان قاطع کی تائید اور قاطع برصان کی تردید میں ایک کتاب مؤید برصان کے نام سے لکھی۔ اس میں ۶۸ صفحات ہیں اور یہ ۱۸۶۵ء/۱۲۸۲ء میں منظرالعجب کلکتہ سے شائع ہوئی۔ احمد علی قاطع برصان کے بانی میں لکھتے ہیں :

"بزرگ زمان حالی شدہ باشد کہ تمام قاطع برصان چہ پایہ از با بیل مورد است۔"

مولوی امین الدین مولوی غفر علی نے قاطع القاطع کے نام سے سناری زبان میں
طہ برصان غالب کی رد میں ایک رسالہ ۱۲۸۱ھ / ۱۸۶۴ء میں لکھا جو ۱۲۸۳ھ / ۱۸۶۶ء میں
تبہ مصطفائی دہلی سے شائع ہوا۔

غالب نے غازی زبان میں طہ برصان غالب لکھا ۱۲۸۲ھ / ۱۸۶۵ء میں اکمل الملبغ دہلی
شائع ہوا۔ یہ طہ آغا احمد علی بہاؤ نگری کے رسالے نوید برصان کی مخالفت میں لکھا گیا۔
۱۰ برصان میں محمد حسین خلیف تبریزی جامع برصان قاطع لاریک چند بہار مولن برصان عجم
۱۱۔ زرقانیل کی دل کمر کر تعریف کی گئی ہے مرزا کو جب اس کاظم ہوا تو بہت مطالب سے
کہہ ہورغا میں اس ایک طہ لکھ کر آغا احمد علی کے پاس بھیجا اور یہی طہ ہنگامہ دل آشوبہ شد
اول دوم لی بنیاد بنا۔ غالب کا یہ غازی طہ ۳۱ آیات پر مشتمل ہے:

مولوی احمد علی، احمد غفر نسو

در خصوص گفتگوی پارس انشا کردہ است

آخری بیت،

چون نباشد باعث تشنہ بزرگ حد

باو غالب خستہ تر گزشتہ پروا کردہ است^{۳۱}

غالب نے اپنے طہ میں زبان و اہل زبان پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ صاحب برہان کی سست
کہی احمد علی کی نظر میں نہیں ہے۔

۲۲۔ غالب کا طہ آغاز احمد علی کے پاس پہنچا تو اس کے جواب میں قضا سلہی کے نام سے
نام نہاد جو قیاس کیا جاتا ہے کہ خود احمد علی نے ہی لکھا ہوگا شائع ہوا، یہ طہ غالب کے طہ کے
۱۔ دماغیہ میں اس کے جواب میں لکھا گیا:

”دوین طہ کہ مولوی احمد علی بہ جواب طہ حضرت غالب نگاشتہ ازام

عبد الصمد دانش گرد خود شمرت داد۔“^{۳۳}

اس طہ میں ۲۶ شعر ہیں،

فرق حق و باطل ای صاحب نظر بشنوز من گزرا جوابی حق ایزد تعالیٰ کردہ است^{۳۴}

خدا کا یہ قلم دیکھ کر میدانِ علم و ادب میں معرکہ آرائی کا بازو گرم ہوا۔ غالب کے دو نورث ارباب
 محمد باقر علی آوریؒ یعنی جی کا تعلق بہار کے ایک شہر آنہ ضلع شاد آباد سے تھا اور فرید جی مسٹر
 مختصر بہمن نے بھی ان کے قلم ہی کے ذوق و تانیے میں خدا کے قلم کے جواب لکھے۔ اس طرح
 چاروں قلمی جنگ کا دل آشوب میں ہادی الجو ۳۸۳ھ / ۱۷۶۶ء کو صلیبی فتنہ سنہ ۱۲۰۰
 آہ سے شائع ہوئے۔ قلم محمد باقر میں کل ۳۷ ابیات ہیں۔ قلم اس طرح شروع ہوتا ہے

حالی تماشا می مستند امیں صنی آشنا

اکھنی با انھی سنگہ برپا کردہ است

قلم سخن قلم دوم بہ جواب قلم عبد الصمد خدا از خلیج اکھلہ سید فرید جی میں
 مولوی تمیزہ دنیوہ حضرت نوب اسد اللہ غالب مدوح الصمد تعالیٰ اللہ تبارک
 و مدد نکل جلا:

مولوی احمد علیؒ آن دامت صر علم و فن

در سخن باجد من پکار بجا کردہ است

منشی جو اثر سنگہ جواہر گھنوی شاگرد ناطق مکرانی نے قلم غالب کے جواب اور احمد
 اصغہانی مؤلف مؤید برصالح کی تائید و حمایت میں ایک قلم لکھا جس میں کل ۴۰ ابیات ہیں اور جو
 "سنگہ دل آشوب" کے حصہ دوم میں شامل ہے۔ اس کے دیباچے میں قلم لکھنے کی عرض
 لکھتے ہیں :

"بر ناظرین باتمکین حق فی فنا ذکر زین پیش قطعاتی چند در جواب قلم عبد الصمد

خدا سہلی بنگال شاگرد مولوی آغا احمد علی جہانگیر غری کہ در جواب قلم حضرت

غالب در حیرت نگار شش در آورده بود ترتیب یافتہ در سنگہ دل آشوب صبی

گردیدہ در مطلع آہ زیور الطبع پوشیدہ بود۔ حالی بعد چند ماہ آن فدا

عالی مقام باز سر بہ شورش برداشت 'و آن آتش فتنہ کہ بر آب افشانی جواب

شافیہ آشنا بہرہ گردیدہ بود باز چون انگور زیر عاکسہ سر بہ بالا کشیدہ زبانہا

بر آورده یعنی خدا کہ دل و جانم فدا ی او باد' در جواب بنگاشت و رای جوہر سنگہ

تخلص کی کچھ عیس منوہ محو انیاں است، بر ملک آن سرمایہ دانش کر بہت
 بر میان جان و از بہر اشتہال آن نامہ نزع دامن جنبش در آورده بگفتار
 نادرست کہ خوشی منظر بل از آن بہتر تواند بود، پرده خدا از عارض مقدمہ استعداد
 خود برگشید، دشاہر جل خود را از جلہ کتمان بہ منظر نمود در آورد۔ ناگزیر از بہر
 انقضای این جہد، سر بہ فلک کشیدہ فساد سحاب ملک گوہر ملک را در آلودگی
 [کوتہ] آشنای ترغ کرہ آمد تا انگری بل انری از آن باقی نماند۔ پور این
 جواب حای دندان شکن و تقریر حای سرمہ در مگو، ریز باعث نزہت خاطر، شایان
 وقرة میں نظر گیان گردد۔

باقی اور سخن نے جو اصر اور خدا کے قطعات کے جواب میں وہ قطعے نظم کیے جس میں جو اصر کے
 نعلے کی نفی خامیاں نکالی ہیں۔

۱۔ قطعہ باقر بہ جواب بخشی جو اصر نگہ تخلص از نتائج انکار جناب مولوی سید محمد باقر علی
 باقر تخلص شاگرد رشید ملک اشعراۓ ہندو ایران، نیم الدولہ دیر الملک نواب اللہ
 خان بہادر نظام جنگ غالب تخلص اعلی اللہ تعالیٰ در جات :

جوہر دانش پر دمی نکتہ سبخی، نغمہ گو
 آنگہ در ملک مسانی داری حاکم کردہ است
 بردگوی سبت از استاد خود، صد مر حبا
 سرکاری حاجب در نظم پیدا کردہ است

اس قصہ میں ۲۵ ابیات شامل ہیں۔

جو اصر کے قصہ کے جواب میں سخن نے بھی قطعہ لکھا جس میں ۱۹ شعر ہیں اور جوان کی شاعرانہ
 صلاحیتوں کا آئینہ دار ہے :

ای سخن فی اہمال چون گفتو وارد شد
 دیدم اخباری کہ تخلص باز غوغا کردہ است

مولوی صدیقی زبان فنی جو اصر سیکھ نام
در قصیدہ پنج قطعات انشا کردہ است

بھر خدا کا قلم ہے جو اس نے باقر و سخن کے قطعات کے جواب میں لکھا جس کا طرز آمد انداز ہر کے
قلمے کا سا ہے! اس میں کل ۵۳ ابیات ہیں:

مولوی باقر علی باقرہ قطعی قطعہ
در جواب قطعہ ابن بندہ انشا کردہ است
پہنچین نظم دگر نوشت محمد بن حسین
کو قطعہ در سخن سبزی سخی راکرہ است
من جواب مردہ قطعی زبیم یک بہ یک
کلمہ من در حق و باطل فرق پیدا کردہ است

بھر چوتھا قطعہ باقر کا ہے جو خدا کے قلمے کے جواب میں بڑی تفصیل و جاہلیت سے لکھا ہے
اس میں ۶۱ ابیات ہیں۔ اس سے باقر کی قاعدہ الکلامی اور ملی استعدا کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

مولوی عبد الصمد یعنی خدای مکتہ سنچ
در جواب قطعہ باقرہ انشا کردہ است
وہ پر خوش قطعہ کہ قطعات جو اصر حاشا
آسانی بر نقش از عقد ثریا کردہ است

پانچواں قطعہ سخن کا ہے یہ بھی خدا کے قلمے کے جواب میں لکھا گیا۔ سخن نے خدا کے اعتراضات
کے جواب دیے ہیں اور خدا کے قلمے پر اعتراضات بھی کیے ہیں! اس میں ۵۹ ابیات ہیں:

مولوی عبد الصمد شاگرد آغا قطعہ
در جواب قطعہ ماہر انشا کردہ است
از جہالت بر کلام مترض شد جاہل
جاوید بجا لفظ نادانستہ ادا کردہ است

اسی دوران میر آغا علی شمس لکھنوی نے اودھ اخبار مرحون ۱۸۶۷ء میں ایک مقالہ

لکھا جس میں غالب کے بعض اشعار پر اعراف نے کیا ہے۔ فخر الدین عین دہلوی نے اس اعراف نے غالب میں اُردو نثر میں مقالہ لکھا جس میں شمس کی علمی حیثیت بیان کی ہے۔ اپنی علمی قابلیت، اپنے ساتھ اور شمس کے ساتھ کا ذکر کیا ہے، دہلی اور لکھنؤ کا مقابلہ اور دہلی کی افضلیت و برتری کا اظہار کیا ہے۔ کچھ ساٹھی بحث بھی ہے جس کی ابتدا خود شمس نے کی تھی اور غالب کے اشعار پر شمس نے اعتراضات کے جواب بھی دیے ہیں شمس کی شانِ اعلیٰ صلاحیت کی آزمائش کے لیے درغز میں مشکل دین و توانی میں کچھ کرشمے کی ہیں، "ان زمینوں میں غزلیں لکھ کر میرے پاس بھیج دیجیے، ناظرین ان نازوں کے مشتاق رہیں گے، مگر جواب نہ لکھیے گا تو خدا جانے کیا کہیں گے۔" ۵۹

باترمل ہاتر نے فدا کی نثر میں مقالہ لکھ کر میر آغا علی شمس کے مضمون کے ایک ایک اعراف کا مفصل اور مسکت جواب دیا ہے۔ لفظی حقیت بھی اچھے انداز میں پیش کی ہے:

"برمختہ سنبھالی سنی دس دو قیدہ شناسان پاک نفس، تخی و عجب مباد کہ درین
ہر دو زمان کہ از علم و فضل رسی و از فن و بلاغت خصوصاً نشانی نامہ است
..... "شانہ ہیں" را "بزرگ گفتن از سحرگی نیست و بجز چہ باشد؟"

محمد امیر لکھنوی شخص، امیر مینائی نے غالب کی حمایت میں اُردو میں ایک قطعہ منظوم کیا جو
ودھ اخبار میں شائع ہوا۔ انھوں نے بنگالیوں پر خوب خوب طنز کیا ہے۔ دراصل یہ قطعہ قصیدہ ہے
اس میں ۲۷ ابیات شامل ہیں:

بلا تعلیٰ مضمون لکھے ہیں چند اشعار
بہاں مبالغہ شاعری نہیں درکار
عجب وقائع حیرت افزای عالم ہے
سنیں 'پسند کریں' مالک آودھ اخبار
ہوئے مستعد جنگ، نظم بنگال
ہوئی ہے غالب مغلوب میں عجب پیکار

اس طرح "ھنگامہ دل آشوب" کے حصہ دوم میں سات منظوم قطعات اور دو نثری مقالے ۱۲۸۴ھ /
۱۸۶۷ء میں مطبع سنت پرشاد، آودھ، ضلع شاد آباد، بہار سے شائع ہوئے۔

آخر کار غالب نے موجہ برصاں کے جواب میں ایک کتاب رتبہ کی جس کا نام تین تیر لکھا جس میں کل ۳۳ صفحے ہیں۔ تبہد میں قاطع برصاں کے مترجمین کے حلقی اظہار خیال کیا ہے۔
نکلت موجہ برصاں آواز احمد علی اصغہانی کے حلقی لکھتے ہیں:

”مدرس احمد علی صاحب عربیت میں امین الدین سے بٹھ کر تدریس میں برابر نقش و نامز آگئی میں کتر، جتنے الفاظ تدریس کے ہیں وہ تین تیر کی مرید واسطے استعمال کیے اور یہ لکھا کہ غالب اگر عالم نہیں، شاعر نہیں، آخر شرافت امارت میں ایک پایہ لکھا ہے، صاحب مژدشان ہے، عال حاضرین ہے، امرای صند، دوسا کا صند، ہمارا جگان صند سب اس کو جانتے ہیں، رئیس زادگان سرکار انگریزی مین جاتا ہے۔ بادشاہ کی سرکار سے نعم الدولہ خطاب ہے، گورنمنٹ کے دفتر میں خان صاحب، بسیار ہریان درشان، اقبال ہے، جس کو گورنمنٹ خان صاحب لکھتی ہے اس کو بڑی کشت اور گدھا کیونکر لکھیں۔ فی الحقیقت یہ ذلیل گورنمنٹ بہادر کی توہین اور دھیس دشرین صند کی مخالفت ہے۔ میرا کیا بگوا، مولوی نے اپنا پاجا پن ظاہر کیا۔ میں نے مسلم امین بے دین کو شیطاں کے حوالے کیا اور احمد علی کے الفاظ مذہم سے قطع نظر کیا اور ان کے مطالب علی کا جواب اپنے دئے دیا۔“

اس کی سترہ فصلیں قائم کی ہیں۔ سولہ فصلوں میں مولوی احمد علی پر اقراض اور ان کے اقراضات کے جواب ہیں۔ آخری فصل میں برصاں قاطع پر مزید اقراض کیے ہیں اور اس کی وہ تہاتیں بتائی ہیں جو بعد اتمام پنج آہنگ بہم نہی تھیں۔ آخر میں سولہ ادبی سوانح ہیں۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ اکل المطابع دہلی سے ۱۲۶۳ھ/۱۸۶۷ء میں شائع ہوئی۔ غالب تین تیر کے مقدمے سے پہلے لکھتے ہیں:

خواجہ رازر اصغہانی بودی آباہر سود
 خالقش در کشور بنگالہ پیدا کردہ است

مگر چنین باصندیان دارد تو آن در سخن
 من هم از خندم چرا از من تبرا کرده است
 انتقام جاح برهان قاطع می کشد
 آنچه ما کردیم بادی خواهد با ما کرده است
 من پشاهی زاده ام گفتار من باید درشت
 و اسی بر من گریه تعلید من اینا کرده است
 می کند تا نید برهان یک برهان نایدید
 نیست جز تسلیم و لش هر چه انشا کرده است
 خود شتر آرمای محض و اطناب ممل
 مالد و نوح و دوسار، گریه یک جا کرده است^{۶۳}

فصل کا آغاز اس طرح کیا ہے :

بر آنم به نیروی این تیغ تیز
 که مغز مسدود را کنم ریز ریز
 عدد آن که برهان قاطع نوشت
 به گفتار ست و به منیاد زشت
 اگر گفته آید که او مرد و رفت
 ز مغزش چه خواهم می ای شکفت
 ز مغزش خرد جستم اما چه سود
 که در زندگی نیز مغزش نبود
 امید آن که چون کار سازی کنم
 بدین نامه دشمن گدازی کنم
 زهی نامه کز فتر اقبال او
 یحیی تیغ تیز آمده سال او

- ۱۰۔ مردہ سید شمس علی غلاب، قاطع برصان، مطبع منشی زکریا، لاہور، ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۲ء، ص ۱
- ۱۱۔ نقد قاطع، ص ۲۵۳
- ۱۲۔ قاطع برصان، ص ۵۔ غلاب نے اس کے سال چاپ کے لیے یہ قطع کہا جو قاطع برصان کے آخری صفحہ (۹۶) پر ہے۔
- دوست طبع برصان، نگار و انباشت کز غیب رسد نیک بہ استبانت
بر صفت تر نقش من تم غلاب ہیں زین دوست کو گشت ہر غلاب سانس
۱۳۔ ایضاً، ص ۲۵۳، ۱۲۔ ایضاً، ۱۵۔ ایضاً
- ۱۶۔ مرتبہ، منشی نجم، خطوط غلاب، غلاب منشی ٹیٹ، منشی دہلی، ۱۹۸۳ء؛ سید قدرت اللہ نقوی: سنگا دل
آغوش، فیض ترقی اردو، انجمن پریس، کراچی، ۱۹۶۹ء، حصہ اول، ص ۶
- ۱۷۔ قاطع برصان و رسائل متعلقہ، مرتبہ: قاضی عبدالودود مسیح، مالک رام درخشاں خاں، ادبی تحقیقات
اردو، پٹنہ، ۱۹۶۷ء، ص ۱۰۔ اس میں چار اور رسائل شامل ہیں۔ اول قاطع برصان، ص ۱-۱۷،
مواظت عبدالکریم، ص ۱۷-۲۸، لطائف فیضی، ص ۱۹۱-۲۴۲، ثامنہ غلاب، ص ۲۴۳-۲۶۰،
تجارتیز، ص ۲۶۱-۲۹۵، ۱۸۔ ایضاً، ص ۱۱
- الف۔ سید سعادت علی، عرق قاطع برصان، مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۸۰ء، ص ۹۶
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۱۔ ۲۰۔ ایضاً، ص ۲۔ ۲۱۔ ایضاً، ص ۲-۳۔ ۲۲۔ ایضاً، ص ۱۰-۱۳
- ۲۳۔ مولوی نعمت علی خاں، دافع حذیان، باہتمام میر غفر الدین، اکمل المطابع دہلی، ۱۳۸۱ء، ص ۲۵
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۱
- ۲۵۔ مالک رام، تلامذہ غلاب، مرکز تصنیف، تالیف، نئی دہلی، ۱۹۵۷ء، ص ۲۵۰؛ منشی قمر فضل جیس خاں
کو کب کے حالات کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں، البتہ خاں دہلی کی تقریظ نوشتہ سالک سے
اتنا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بالاستعداد اور صاحب علم تھے اور مختلف علوم میں ابھی دست نگاہ رکھتے تھے۔
۱۸۵۷ء کے فوجی جنگوں کے بعد دہلی والوں نے ایک شاعر کو کیا تھا جس میں اس وقت کے بیشتر
استاذہ نے شہر کی تباہی کا رونا دیا تھا۔ ان سب منظومات کا مجموعہ کو کب نے مرتب کر کے خاں دہلی
کے نام سے ۱۳۷۹ھ/۱۸۶۳ء میں اکمل المطابع دہلی سے شائع کیا تھا۔ اس مجموعے میں کو کب کی بھی

ایک طرف تزلزل ہے۔

مٹ گئے ہونے کیوں اور کج بدلی : رہا نام کو بھی باقی نہیں رہی

۲۶۔ دفعہ حنیفی، ص ۱۰ ۲۷۔ ایضاً، ص ۲۱-۲۳

۲۸۔ حکماء ذیل 'اشرب' ص ۱۶۳-۱۶۵۔ میلان دلوخان نام 'سیاح' تخلص 'سین الحق غالب' کا دیا ہوا خطاب۔ اور ملک آباد کے رہنے والے تھے دلوخان کا نام منشی جواد اللہ خاں تھا۔ منگل سنی سے تنگ آکر گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور مختلف علاقوں اور شہروں کی سیر کی جس کی وجہ سے غالب نے ان کا تخلص عشاق سے بدل کر سیاح کر دیا۔ ۱۸۴۷ء میں میر نظام بابا دہلوی کے مصاحب بنے۔ منشی زکریا سے اچھے اراکم تھے۔ غالب نے قاضی برہان کی عمت کے سلسلے میں رسالہ لطائف غیبیہ اس کے نام سے چھپوایا اس کا ثبوت خود اس کے بھی ایک خط سے ملتا ہے۔

- تھیں جو میں نے سین الحق خطاب دیا ہے، اپنا فوج کا پر سالار مقرر کیا ہے، تم میرے ہاتھ جو تم میرے باندہ ہو، میرے نطق کی تلواریں تھامتھ سے چلتے رہے گی، لطائف غیبیہ نے امداد کی دھیمیاں آرا دیں (خطوط غالب)

اس بیان کے بعد لطائف غیبیہ کے غالب کی تصنیف ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ اگر سیاح اور لطائف غیبیہ کے طرز کا موازیہ کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ لطائف غیبیہ سیاح کے زور قلم کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ پر قلم غالب ہے۔ سیاح نے ۸۵ سال کی عمر میں ۱۹۰۷ء میں انتقال کیا اور سورت میں بڑے خاں کے پگلے میں خواجه دیوانہ کی خانقاہ میں دفن ہوئے۔

۲۹۔ قاضی برہان درسا ئل متعلقہ، صد سالہ یادگار غالب کمیٹی، اولیٰ تحقیقات اُردو، ص ۱۹۴

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ قاضی برہان متعلقہ رسائل، 'لطائف غیبیہ'، ص ۱۹۴-۱۹۶

۳۲۔ مقدمہ برہان قاضی، 'صدور چارہ'، یہ بات میں نے کس بنا پر کہی اس کے بارے میں کوئی سند نہیں دی ہے۔

۳۳۔ گویا کہ یہ رسالہ کل ۹۹ صفحات پر مشتمل ہے۔

۳۴۔ قاضی برہان، ص ۱۷۷ ۳۵۔ ایضاً ۱۷۹-۱۸۰

۲۰. ایضاً، 'مذہب غالب' ص ۲۴۳ - ۲۴۲ - ایضاً ۳۸ ایضاً ص ۲۵۲۔
 ۲۱. سند فرنگک مہم، ص صدیائندہ میں ڈاکٹر مہمیں نے ان کی نسبت شیرازی لکھی ہے۔
 ۲۲. تاجی برصغیر، تہذیب و تمدن ص ۲۴ - ۲۳۔ سنگا نر دل آشوب، قطعہ غالب، ص ۲۲ - ۲۰۔
 ۲۳. تلانہ غالب ص ۲۴۵ - ۲۴۶، عبد الصمد خاں غالب محمد کاظم علی خاں بہادر نے اپنے تھے محمد کاظم خاں
 والی، امجد غالب محمد سعید خاں کے چھوٹے صاحبزادے تھے۔ عبد غالب فردوس سلطان محمد بدست میں خاں
 بلور ناظم کے بیٹے تھے۔ یہ ۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء میں سلطنت میں پیدا ہوئے۔ شروع میں غالب خاں
 داغ، ۱۸۱۱ء/۱۲۶۲ھ (۱۸۵۰ء) سے اپنے کلام کی اصلاح لی، پھر غالب سے فیضیاب ہوئے اور
 ان کی شاگردی اختیار کی۔

یاد آتی ہے جیسے کدش فرنگ نر دل کو دیتا ہے تلی ترابیاں رسول کو

(آداب یادگار غالب، ج ۲، ص ۱۸۱)

۲۴. سنگا نر دل آشوب، قطعہ غالب، ص ۲۸۔
 ۲۵. ایضاً، ص ۲۸ - ۵۲۔
 ۲۶. تلانہ غالب، ص ۲۴۳ - ۲۴۲: شاہ باقر علی باقر ضلع گیا، بہار (جو ایک چھوٹا سا قصبہ ہے)
 میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام حضرت شاہ وارث علی تھا۔ باقر ۱۲۴۴ھ/۱۹ جولائی ۱۸۲۱ء
 بروز یکشنبہ پیدا ہوئے۔ دھائی سال کی ہی عمر میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ پرورش والدہ نے
 کی۔ وہ حافظ قرآن، عربی و فارسی میں ماہر نیز غزل پسہ گری اور مردانہ کھیلوں میں طاق تھے۔ اپنے
 والد کی طرح انگریزی حکومت کے لازم تھے۔ ۱۲۵۹ھ/۱۸۰۹ء میں سرکاری ملازمت سے سبکدوشی حاصل
 کی۔ باقر نے شاعری درختے میں پانی تھی۔ ان کے والد بھی شاعر تھے اور اشکی تخلص کرتے تھے۔ باقر اُردو
 میں کم اور فارسی میں زیادہ شاعری کرتے تھے اور غالب کے ہونہار شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا تھا۔
 ۲۷. تلانہ غالب، ص ۱۴۷ - ۱۵۰: خواجہ میر تقی الدین حسین خاں ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۷ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔
 ان کے والد کا نام خواجہ جلیل الدین خاں و ن حضرت صاحب تھا۔ میر تقی الدین شاعر تھے اور غالب کے
 شاگردوں میں سے تھے، اور سخی تخلص کرتے تھے۔ چونکہ سخی کے والد اور خاندان کے دوسرے لوگ کھنڈو
 میں سکونت پذیر تھے اس لیے وہ بھی کھنڈو پیلے گئے اور وہاں کچھ عرصہ مقیم رہے پھر اپنے بھوپا کے

ساتھ آئے پہلے گئے چونکہ ۱۷۷۸ء/ ۱۱۸۶ھ میں دہلی اولیٰ کی سند حاصل کی تھی اس لیے وہ
 مددوں آئے ہی میں حالت کرتے رہے، پھر سنہ ۱۷۸۰ء کے عہدے پر فائز ہوئے، پھر سب سے ہو گئے۔
 پہلی میں آئندہ ندرسی غالب سے پڑھی۔ جب شاہی کا شوق ہوا تو غالب سے ہی اصلاح لیا کرتے
 تھے۔ آئندہ اور فارسی و دینی زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ ان کی نثری تصانیف بھی دستیاب ہوئی
 ہیں۔ جب قاضی برصاں غالب کا قاضی شروع ہوا اور قسطنطنیہ ایران سے غالب پر نظم و نثر کے
 ذریعے ہجرت شروع ہوئی تو یہ بھی اپنے استاد کی حمایت میں سینہ سپر ہو کر میدان میں کاروبار
 قلم نکل کر رہے۔ ہنگامہ دل آشوب میں ان کے تین قطعے شامل ہیں ۱۷۸۰ء/ ۱۱۹۰ھ میں
 لکھے ہیں انتقال فرمایا۔ مولوی محمد وزیر ماکہ صاحب گوہر آصفی لکھنے لگے تا بیخ وفات کہی ہے،
 سال رحلت تھی 'ذیہر اول حزین' گفت 'ہدا' آہ غزالین حسین

۱۳۱۵ھ

- ۴۰۔ خود کتب میں ۱۷۸۳ء/ ۱۱۹۱ھ دیا ہے جبکہ تعویذ بحری و مصحفی زیڑ۔ اے ڈیوانی، انجمنی ترقی اردو
 ہند دہلی پانچ ۱۷۹۷ء/ ۱۲۰۵ھ میں ۱۷۹۶ء/ ۱۲۰۴ھ ہوتا ہے۔
- ۴۱۔ ہنگامہ دل آشوب، قطعہ باقر، ص ۵۲-۵۶
- ۴۲۔ ایضاً، قطعہ سخن، ص ۵۷-۶۱
- ۵۰۔ ایضاً، ص ۳۱: جواہر سنگھ جواہر شاگرد مکرانی ہے۔ دہلی سے ان کے آباد اہلاد لکھنؤ میں آئے تھے۔
 یہ لکھنؤ میں پیدا ہوئے اور یہیں تعلیم و تربیت حاصل کی۔ شعر و سخن میں ناطق مکرانی سے اصلاح لی۔
- ۵۱۔ ایضاً، ص ۱۵۵-۱۵۸، گل عمرخان، ناطق مکرانی، مکران کے مایہ ناز فرزندانوں میں سے تھے۔ اہل علم و
 علم فن ہند کی قدردانی کا شہرہ سن کر ہندوستان آئے اور دہلی کے بجائے لکھنؤ میں سکونت اختیار
 کی، یہیں غالب سے گفتات ہوئی۔ نواب محمد علی شاہ اور داج علی شاہ کے علاوہ دیگر اراکین سلطنت
 و مائرج حکومت کی درج میں تصدی دے سکے۔ لکھنؤ میں تنگدستی کی زندگی گزاری اور یہیں پر ۱۷۹۴ء/ ۱۲۰۲ھ
 ۱۸۵۷ء میں جان مالک حقیقی کے سپرد کر دی۔ "ناطق مکرانی گل عمرخان" (۱۷۹۴ء) سے تا بیخ وفات
 برآمد ہوتی ہے۔ ان کی وفات کے تین سال بعد ان کے شاگرد جواہر سنگھ جواہر نے ان کے دستیاب
 شدہ کلام کو جمع کیا "جوہر معظم" کے نام سے مطبع نو لکھنؤ سے چھپوایا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ

ہم نے نظم و نثر میں غلبہ کی پیروی کی ہے۔

۱۔ ہنگامہ دل آشوب، حصہ دوم، ص ۶۶

۲۔ ایضاً، ص ۶۶ ۳۔ ایضاً، ص ۶۶ ۴۔ ایضاً، ص ۶۶

۵۔ ایضاً، ص ۸۹ ۶۔ ایضاً، ص ۹۵

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۶، آغاز طوطی ۱۲۳۲ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کا اصل وطن خراسان ہے۔ کسی ہی میں وہد کا انتقال ہو گیا۔ انھوں نے خوشنویسی کی مشق راجہ کنہی لال اشک کی صحبت میں کی۔ انھیں کے توسط سے ذاب محمد علی شاہ بادشاہ اودھ کی سرکار سے ان کو ”گلیں قلم“ ”شکس قلم“ اور خان بہادر کا خطاب ملا اور قلم نگاری کی خدمت بھی سپرد کی گئی۔ ۱۲۳۲ھ/۱۸۹۴ء میں کانپور میں انتقال ہوا۔ یہ کلمہ اشعار، انتر کے شاگرد تھے۔ تصنیف الفاظ اودھت زبان میں ملکہ حاصل تھا۔ دیوان آدود فارسی کے مطالعہ ان کے ہندی شعر وں کا بھی بطور قابل دید ہے۔

۸۔ ہنگامہ دل آشوب، ص ۱۰۵ ۹۔ ایضاً، ص ۱۱۵-۱۲۵ ۱۰۔ ایضاً، ص ۱۰۲-۱۰۴

۱۱۔ ایضاً، احمد دہلوی مؤلف قاطع القاطع۔

۱۲۔ ہنگامہ دل آشوب، ص ۲۱-۲۲۔ قاطع برصان، ص ۲۶۴-۲۶۵

۱۳۔ قاطع برصان، ص ۲۶۱ (تین تیز)

۱۴۔ ایضاً، ص ۲۶۵ و ۲۶۱: جوک مان نے احمد علی کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے: احمد علی

میں قائد چھان بین کا جو مادہ اور ملی صداقت شہازی ہے، وہ ہند میں بطور شاہی ملتی ہے۔

برصان کی افراط و تفریط مؤلف کی حیثیت سے اس کی نہرت کو نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ غائب نے

مؤید برصان کا جواب دے کر غلطی کی ہے۔ انھوں نے اس میں غیر متعلق امور سے بحث کی ہے۔

غالب کی شاعری

اجاز احمد / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

زبانوں اور ادبی روایات کی کثرت کے پیش نظر برصغیر میں تحریری لفظ کی کسی ادنیٰ روایت کی موجودگی کی بات کرنا عملاً ناممکن ہے۔ مشرقی پاکستان اور مغربی بنگال کی حیثیت سے بنگالی، جنوبی ہند کی نمایاں زبان کے طور پر شامل اور شمالی ہند اور جدید مغربی پاکستان کے میاری ادبی وسیلہ الجبار کی حیثیت سے اُردو برصغیر کی کم از کم تین بڑی روایات کی تشکیل کرتی ہیں۔ اس نے علاوہ بھی چھوٹی بڑی بیسوں دیگر روایات ہیں۔ تاہم اُردو شاعری خاص توجہ کا مرکز بنی رہی ہے اور اس کشش کے دو اسباب ہیں۔ اول یہ کہ اُردو کی ادبی روایت ایک طرح سے مغربی پاکستان اور شمالی ہند کی سب سے بڑی مسلسل جدید روایت کی نمائندگی کرتی ہے۔ دوم یہ کہ اُردو شمالی ہند میں صدیوں سے ایک مہذب گفتگو کی زبان اور پورے برصغیر میں عام تبادلہ خیال کا ذریعہ رہی ہے۔ مسلم اقتدار کے بعد کی صدیوں میں اُردو عملاً ہندوستان کی زبان رہی ہے۔

اپنے ارتقاء کے ابتدائی مراحل میں اُردو شمالی ہند کی قرون وسطیٰ سے تعلق رکھنے والی زبانوں خصوصاً بھاشا اور پراکرت اور مشرق وسطیٰ کی زبانوں خصوصاً مسلمانوں کے ساتھ آنے والی زبان فارسی کا آئینہ تھی۔ یہ زبان عربی رسم خط کی فارسی شکل میں لکھی جاتی ہے، اس کی نحوی ساخت کو بھاشا اور پراکرت گرامر کی خنجرک بنیاد حاصل ہے اور یہ مختلف ہند یورپی زبانوں سے ذخیرو

لفظ حاصل کرتی ہے۔ عربی، ترکی، فارسی، ہند گنگائی میدان میں پونی جانے والی متعدد زبانوں
موجودہ دور میں انگریزی نے اس حدود پر لپک دار اور انجذاب پسند زبان کے سربراہ الفاظ
کا اضافہ کیا ہے۔

فارسی کی طرح، یاہل کہیے کہ بنگال اور انگریزی کے برطانوی اردو تجرید کی زبان ہے۔ اس
مقابلہ سے بنگالی انگریزی سے قریب تر ہے کہ دونوں جامد اظہار تک رسائی کی کوشش کرتی
ہیں۔ اور انگریزی میں یہ بات کچھ زیادہ ہی ہے۔ اردو میں حرکت اس جود سے ہمیشہ دور رہتی ہے۔ بہا
سنی نہ تو ادا کیا جاتا ہے نہ اس کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس کی طرف اشارہ ہی ملتا ہے۔ اس طرح
اردو شاعری کی اصل روایت ایک ایسی پوری طرح سیال اور انکاسی شاعری کی ہے جس میں غنائی
اثرات، نقلی تشبیہ اور استعاراتی تجرید کی بھر مار ہے۔ اور تجرید کے ساتھ تزیج جیسا کہ ہونا بھی چاہیے
من زبان کی ہی خاصیت نہیں ہے بلکہ پورے طرز فکر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ تشبیہ شاعری
ہونے کے باوجود اردو شاعری انسان کو حقیقت کے مخصوص رخنے سے وابستہ تجربات کے حوالے سے
نسیب دیکھتی۔ ایسی کسی تصیین اور انفرادیت کو شعری مفہوم سے بالاتر اہم خارج رکھا جاتا ہے۔
یہ شاعری اگر ایک طرف آرٹ کی جمالیاتی اور ہنسی شرائط کی تکمیل کرتی ہے تو دوسری جانب یہ ایسے
ذہنی اور فکری احوال کی ذمہ داری بھی قبول کرتی ہے جو مغربی روایت میں عموماً تجریدی فلسفے سے
نسب کیے جاتے ہیں۔ شہزاد کے تامل تصور کا تیس شاعری کے اسی بنیادی فریضے سے ہوتا
ہے۔ تجرید سے غلط دیکھنا شاعری کی فطرت ہے اور شاعر کی فطرت ہے کہ وہ صحت والیری بن کر نہیں
رہتا بلکہ بیک وقت وہ دالیں اسٹیونس بھی ہے اور Heidegger بھی اور ایسا وہ شاعری
میں ہی کرتا ہے، انشائیوں میں نہیں۔

اردو شاعری کا اصل ڈھانچہ فارسی سے استعارہ بنی ساخت ہے جو فارسی اردو اور اس خطے
کی نصف درجن زبانوں کی صنف شاعری ہے اور لسانیاتی اعتبار سے اسی طرح اس تہوار روایت
کی داخلی قدر ہے جیسے ہائیکو یا مہر و نظم جاپانی شاعری کی۔ قول کم از کم پانچ اشعار پر مشتمل ہوتی ہے
اگر اشعار کی یہ تعداد کم رہ جائے تو اسے نامکمل سمجھا جاتا ہے لیکن زیادہ سے زیادہ کتنے بھی اشعار اس
میں ہو سکتے ہیں۔ خیال، ہنر اور تریل کی اکائی کے روپ میں ہر شعر عموماً دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔

اور اپنی آزاد از حیثیت رکھتا ہے۔ اگر وہ اشعار میں باہم کوئی ربط قائم کیا جا سکتا ہے تو وہ ہمیشہ
 ربط ہے یعنی روایت و قوافی کا اہدئہ ایک شریعت اور اس کے خم و آلام سے متعلق ہے تو وہ سراسر
 اگلے موسم کی نوید کا 'میسرا آمد بہار کا' چوتھا ادیشہ نزال کا اور پانچواں روایتی سیاست کے ظلم
 جبر کا ۱۔ اس کے باوجود یہ سارے اشعار ایک ہی نظم کے اجزاء کی تشکیل کرتے ہیں۔ ان کے
 درمیان صرت ایک لازمی ربط عروضی ساخت 'روایت و قوافی اور وزن کے اہتمام کا ہے۔ غزل کا
 ہر مصرع کی بحر یکساں ہونی ضروری ہے۔ پہلے شعر میں روایت و قافیہ ہم وزن ہوتے ہیں اور پھر بعد
 کے ہر شعر کا وہ مصرع پہلے شعر کے روایت و قافیہ کے وزن کے مطابق ہوگا۔

یہ بات واضح ہے کہ یہ صنعت جو ریل کی خود مختص اکائی کی حیثیت سے بحال بحر کے 'مصرعوں
 پر مبنی ہے اور زبان اور اس کی شاعری کی تحریری نوعیت کی پیداوار ہے اور جواباً وہ اس کے
 اس وصف کو مستحکم بھی کرتی ہے صرت اسی صورت میں جب شاعری کا کسی اکائی سے ایک واحد
 خیال جذبے یا شاہدے کی تریل مقصود ہو اور اسی وقت جب شعراء کو کسی تجربے کی تفصیل کے بیان
 اس کی روح میں اترنے سے سرور کا تجربہ ہی بہت مختصر اکائی سے کام چلاتے ہوئے تسلسل کے تصور
 سے دست کش ہو سکتے ہیں اور یہی وہ تصور ہے جسے مغربی شریات میں مرکزی مقام حاصل ہے۔ اور
 چونکہ اس زبان کی تحریری حیثیت مسلم ہے اس میں ملاحتی اشاروں کا استعمال بھی یکسر ناگزیر ہو جاتا
 ہے۔ ایک مخصوص تصور عالم کی بنیاد کا خصوصیات کے اعتبار سے غزل پیکر تراشی کے ایک روایتی اور
 کلاسیکی قابل شرافت نمونے پر اپنا عمل انجام دیتی ہے جو گل و لالہ، قمری و طبل، باد صبا اور موسم
 اور انسانی اور نیم انسانی کیفیتوں کے بیان پر مشتمل ہے۔ اسی طرح جیسے جاپانی شاعری میں کوئی
 پھول، پہل، آب پر کسی نگرہ کی کارگاہ اور ڈوب جانا اور یہاں تک کوئی خاص ذہنی
 کیفیت خود اپنی دلالت کرنے کے ساتھ اپنے ملاوہ بھی بعض دیگر کیفیات اور مظاہر کی
 دلالت کرتی ہے۔

مرزا اسد اللہ خاں نے جنہیں ان کے بعد کی نسلیں غالب کے نام سے جانتی ہیں اور
 یہ تخلص انھوں نے اردو کے متقدمین شعراء کی اتباع میں اختیار کیا تھا، ۱۸۹۰ء کو آگرہ
 میں پیدا ہوئے تھے۔ اپنی عمر کے ابتدائی تیرہ سال کا عرصہ گوارنے کے بعد ان کی شادی مغسل

دربار سے وابستہ متوسط درجے کے افراد کے خاندان میں پھٹی اور پھر وہ مستقل طور پر دہلی آ گئے۔ دہلی میں ان کا ذاتی مکان تھا نہیں اس لیے کرایے کے مکانوں میں گزارہ کرتے رہے۔ کت میں بھی رہے۔ بہن بھینس دوستوں سے کتابیں مانگ کر یا لائبریریوں سے حاصل کر کے کام چلاتے تھے۔ ان کے پاس اولاد تو ہوئی لیکن خیر خواہی کی منزل سے آگے ان کی عمر نے دفاع کی۔ بعد میں انھوں نے دو بچوں کو گودے لیا جس میں سے ایک ان کی بیوی کے رشتے والوں میں تھا۔ دونوں بچوں نے اپنی اولاد کی طرح پالا۔ مثل دوبار سے ان کا قریبی اور مسلسل ربط تھا جو ۱۹۵۷ء میں ہی منقطع ہو گیا۔ آنریری منٹل تاجدار بہادر شاہ ظفر جو خود بھی باصلاحیت اور ذہین شاعر تھے غالب کو کڑی تندر کی کاہ سے دیکھتے تھے اور قلم سعلی کے شاہدوں میں شرکت کی دعوت غالب کو اکثر دیتے رہتے تھے۔ صدر کے زمانے میں بھی غالب دہلی میں ہی رہے اور اپنا تہا سرتوت عطا ملائے اور شعر گوئی میں توجہ داتے اور قصود شہر کے چشم دید واقعات نثر میں روزنامے کی شکل میں تحریر کرتے جاتے تھے۔

یہ کہنا تو ممکن نہیں کہ غالب نے شعر گوئی کا آغاز کب سے کیا۔ اردو شعرا نے زبانی ترتیب سے بکاتے بکاتی ترتیب سے اپنی غزلیں جمع کرنے کی روایت کو قائم رکھا ہے۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ غالب نے نوجوانی ہی میں شعر کہنا شروع کر دیا تھا کیونکہ انھوں نے پچیس سال کی عمر کو پہنچے تک ایک پورا دیوان ترتیب دے لیا تھا۔ اس ابتدائی شاعری کا خاصا حصہ حدود درجہ پیش رس اور ابہام اور نقلی صنایع سے پر ہے اور اس کا بیشتر حصہ انھوں نے خود ہی آخری ترتیب میں مسترد کر دیا تھا اور اس یہ ابتدائی دور کا کلام بعض حدود آڈیشنوں میں ہی دیکھنے کو ملتا ہے۔ انھوں نے فارسی غزلوں کا بھی ایک دیوان چھوڑا ہے جس کی خفایت اردو دیوان کے ہی برابر ہے۔ غالب کو اپنی فارسی غزلیں بہت عزیز تھیں اور انھیں وہ اردو کلام سے بہتر تصور کرتے تھے لیکن یہ ترجیح دراصل ایک طرح کی امارت پرستی تھی اور ایک ایسا فیصلہ تھا جس پر خود غالب کے سوا کوئی اور سنجیدگی سے قائم نہیں رہا۔ اردو غزل کے بعد ان کا ایک اور اصل کارنامہ خطوط کا مجموعہ ہے جو ان کی وفات کے بعد مرتب کیا گیا۔ یہ خطوط غالباً جدید اردو نثر کی اولین اہم دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسلوب کے اعتبار سے ان کی اہمیت ہے ہی غالب کے عہد کے معاشرے کی عکاسی کے نقطہ نظر سے بھی ان کی

وقت کچھ کم نہیں۔ غالب ۱۵ فروری ۱۸۶۹ء کو دنیا سے رخصت ہوئے۔

یہ اردو شاعر اور اُس سے زیادہ اُس کے فارسی ہمسرہ صرت لکھنؤ کی جے تہ بھی بکراں کی خام تو بھی کامی شکار ہے۔ جب تک برطانوی حکام اپنی کانونوں اور اپنے زیر اثر حلقوں میں پوری مخالفت سے آبدھار ہو کر ویسی ادبی روایات میں تصرفات کرتے انیسویں صدی کے قدموں کی آہٹ پوری طرح سنائی دینے لگی تھی۔ ترجمے کی یہ روایت بڑی طرح اس حقیقت سے غمزدہ ہوئی ہے کہ اس طرح کا پہلا نمایاں کام اُن لوگوں نے کیا جو اس بنیاد پر اردو اور فارسی سے متعارف ہوئے کہ ان کی وابستگی سلطنت برطانیہ کے مقاصد و منافع سے تھی۔ یعنی یہ وہ لوگ تھے جو نہ خود شاعر تھے اور نہ ہی باستثناء طنز و مزاح کوئی تخلیقی صلاحیت اور اپنی اُن کے یہاں تھی۔ شاعری سے اُن کی معمولی آگاہی تھی اور وہ پس رومانی ٹینیسن زردہ اصطلاحات سے مافوق ایسے شاعرانہ آدرش کی بنیاد پر اُس سے شغف رکھتے تھے جو قبول ازراہ پاؤں عورتوں اور غروب آفتاب کے لیے یکساں مناس کا استعمال روا رکھتا تھا۔ اور بہت ہی جلد اس سے بھی بڑی فزیت آگئی۔ قطعی نظام کے برطانوی اہلکاروں میں پہنچ جانے سے ہندوستانی عوام کو خود اپنی زبانوں سے بگناہ بنا دیا گیا اور ٹینیسن 'سوبربن' میکا لے اور پٹرینجیو کے خیالات نے اُن کے ذہن کی پرواغت کی۔ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس صدی کے آغاز میں بیسیر تعلیم یافتہ ہندوستانی یا تو غالب کو قطعاً نہیں پڑھتے تھے اور اگر پڑھتے تھے تو ویسی ٹینیسن کی حیثیت سے۔ تہذیبی 'الہام'، مکاشفے اور اخلاق کے عناصر کمالی احتیاط سے پس رومانوی حزن اور مصروفی ماضی پرستی سے الگ کر لیے گئے جنہیں عوامی اور شخصی تاریخ کے اُن ٹھوس شکار سے کوئی طاقت نہ تھا جس سے غالب خود دوچار تھے۔

غالب نے برصغیر کی تاریخ کے ایک ایسے دور میں زندگی گزاری جو امریکی زندگی کے موجودہ مہد سے اس اعتبار سے مماثل ہے کہ اُن کے زمانے میں ایک پوری تہذیب بکھر رہی تھی اور کوئی نئے اُس کی جگہ لیتی ہوئی نظر نہیں آ رہی تھی۔ ایک ایسے مسلمان شاعر و دانشور کے لیے جو تعلیم نظام میں سانس لے رہا ہو زندگی شکل لیکن داخلی اعتبار سے قابل غم تھی جیسے ایسی روایت سے سہارا مل رہا تھا جس کے اندر کردہ تجربات سے متصادم ہو سکے اور اُن کو انگریز بھی کر سکے۔ پھر اُن کا مذہب بھی تھا جس کے مظاہر

روم کے شایعہ پابند نہ رہے ہوں لیکن اس نے یقیناً انہیں اپنے خالق اور مَن کی تخلیق کردہ ہائیت
 ایک رہبان کا احساس نبھاتھا۔ اس طرح متوزع تجربات اور محبت جنوں دوستی رسالت کے
 یہ جملے تصورات سے اُن کا سابقہ پڑا غنیمت اُس معاشرے میں عم و آلام بنے شمار تھے لیکن ایک
 ساس اس بھی ساتھ ساتھ ہی چل رہا تھا جس سے شاء کی بنیادی ہم آہنگی مت لم دگئی تھی۔
 سہویں صدی کی شروعات تک نظم و ضبط کا یہ احساس نعمت ہونے لگا تھا اور بعد یہ دو دینی منفویت
 جس کی طرف سے مشکوک اور فکر مند تھی۔ برطانوی تاجروں نے یقیناً لاتعداد قدیم روایات و کتابیں
 جہاں کہ ان کا تعلق رکھتا تھا۔ برصغیر کی حیرت کی خود تشکیلیت کا یہی وہ عرصہ تھا جس نے غالب کا شعور
 ان چرچا تھا اور انھوں نے غماز شاعر کو کیا تھا ان کی زندگی کے کم میں تھے اس کا بعد یہاں جس
 کہ دوران ان کی خود تشکیلیت آفرکار مایوسی کی صورت اختیار کر رہی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی
 ماں بھی ایک اخلاقی وقار تو ہے لیکن ساتھ ہی یہ اخلاقی تنہائی اور بستیوں کے لیے اس کی
 اذکار کا اظہار بھی ہے جو اب مزید ممکن نہیں اور سرد و بے ویرانی کا احساس بھی۔ اس میں وہ جہاں کہ وہی تشکیلی
 درنا میدی کے ہر اہمیت کا شعور بھی کارفرما ہے۔ شاء اس شعور کو زندہ رکھنے کی کوشش کرتا رہا۔
 یہ ان انسانی روایات کی شدید توجہ بھی ہے جس کی تکمیل و تکمیل اسی شخص کے لیے ممکن ہے جو انسانی برادری
 کے باہر نہیں بلکہ اُس کے اندر ہی رہ کر برقیات پر جینے کا غم رکھتا ہو۔ جن مغربی شعاعوں سے
 غالب کا موازنہ ہو سکتا ہے ان میں سب سے پہلے ہمارا خیال وائیس اسٹروس کی طرف جاتا ہے۔ اُن کی مجموعی
 طور پر تمام نظیں ایک ایسی زندگی کا اچھوتا اور گہرا تاثر دیتی ہیں جو حقائق اور ان کے باہمی تضادات
 رہتے ہوئے ذہن اور تخیل میں گڑا دی جائے اور ہر نئے و زندگی میں داخل ہو جائے کسی نہ کسی طور پر اُس
 زندگی کی شاعری میں بھی داخل ہو جاتی ہے۔ ہر وہ احساس اور توجہ جس سے شاعر شخصی طور پر اپنے عہد
 کے حوالے سے گزرتا ہے اس کی شاعری پر گہرا اثر مرتب کرتا ہے لیکن فوری واقعات و حادثات اُس
 شاعری سے پوری ایمان داری سے باہر ہی رکھے جاتے ہیں اس کا دھڑل فوری اور اخلاقی ہوتا ہے لیکن
 اس کی شدت تنہائی کے اندر ہی رہ کر ہضم کی جا سکتی ہے اور دھڑل چونکہ اس کا اظہار شاعری میں ہو رہا ہے
 واقعہ کے لیے اتنا اہم نہیں ہے جتنا کہ واقعے کے نتائج کے لیے اور اس طریقے کے لیے جس نے شاعر اور اُس کے
 تجربے کو بدل ڈالا ہے۔

غالب نے اس پوری بحث کو مختصر کر دیا ہے جو اس مفروضے پر مبنی ہے کہ ایک طبع سے مجزو اور کل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ غالب کے نزدیک مجزو ہی تخلیق ہے۔ کسی انسان کی تاریخ اس کی ذہانت و فطانت، جذبات و احساسات، مہم اور حالات کی تاریخ بھی ہے۔ غالب ہمارے سامنے انسان کی جو تصویر پیش کرتے ہیں اس کا انحصار بڑی حد تک اس بات پر بھی ہے کہ انسان اپنے جذبات کو کیا شکل دینا چاہتا ہے۔ یہ وصف بھی وایسٹ اینڈرسن کے ہی مماثل ہے جن کے یہاں روحانی اور عقلی عناصر پُر حرم اور فاحشہ انداز میں بخل و بکر نظر آتے ہیں۔ ♦♦

غالب کی شعری ترجیحات

قاصی افضل حسین

مطفوعلی کلام کے متعلق بہت سے مشہور مفروضات ہیں۔ ایک یہ بھی ہے کہ زبان شفاف ہوتی ہے یعنی بولنے والے کا مدعا خود زبان کی جادو بے جا کسی مداخلت کے بغیر سامع تک پہنچ جاتا ہے۔ اس مفروضے کی تہ میں زبان کے حوالہ جاتی اور تریسیلی کردار کا وہ تصور ہے جس کا تصدیق ہم اپنی روزمرہ گفتگو کے تجربے سے کرتے یا کر سکتے ہیں۔ روزانہ زندگی کے اس تجربے سے اس مفروضے کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زبان اپنے بولنے والے کی پابند اور اس کے معاہدہ دار کی حیثیت رکھتی ہے۔ غالب پر ان کے معاصرین کا بنیادی اعتراض ہی یہ تھا کہ مرزا کی شاہی زبان کے متعلق عوام کے ان دونوں مفروضات کی توثیق نہیں کرتی:

اگر اپنا کہا تم آپ ہی سمجھے تو کیسا سمجھے
مزا کہنے کا جب ہے اک کہے اور دوسرا سمجھے
کلام میں سر سمجھے اور زبان میں سر زاب سمجھے
مگر ان کا کہنا یہ آپ سمجھیں یا خدا سمجھے

اس بحث سے قطع نظر کہ غالب کے معاصرین سمجھنے کا کیا مفہوم لیتے ہیں، یہ بالکل واضح ہے کہ 'اک کہے اور دوسرا سمجھے' والی مستقیم Linear صورت حال میں زبان کے معنی خلق کرنے کی صلاحیت اور اس کے تعمیری کردار پر غور و فکر کا کوئی مرحلہ آتا ہی نہیں اور یہ کلام کے مروجہ

اصولوں اور ان سے منسوب روایتی خالوں کے قائم کردہ توقعات کے اُفق کو متن کا متین متن نامہ تسلیم کر لیتے ہیں۔ شاعری زبان کے متعلق ان مفروضات سے یقینی اور شعوری انحراف ہے۔ اس میں متن نہ تو اپنے خالق کے متین کیے ہوئے جا حرکت (mobility) کا پابند ہوتا ہے اور نہ ہی یہ متن توقعات کا کوئی متین تناظر قبول کرتا ہے۔ نتیجتاً شاعری خود اپنی بافت سے باہر کسی منصرم قوت کے جبر سے آزاد ہو جاتی ہے۔ اس آزادی کے سبب متن میں معنی خیزی کی نئی بات نہ کرنے لگتی ہیں اور کسی متین تناظر کی مست نمانکی غیر حاضری کی صورت میں یہ معنی خیزی بیک وقت کئی جہتوں میں جاری ہو جاتی ہے۔ توقعات کے اُفق متن میں نئی بات کے باہم ربط اور اس ربط سے برآمد ہونے والے معنی کا یہ عدم تعین زبان کا بنیادی کردار ہے۔ زبان کے ان خلقی اوصاف ہر زبان عام نہیں لیکن بحیثیت تخلیق فن کار ہمارے بیشتر genuine شعرا کی طرح غالب بھی معنی خیزی کے اس بنیادی وصف سے زندگی پوری طرح واقف ہیں بلکہ وہ متن کو ترتیب ہی اس طرح دیتے ہیں کہ زبان کا یہ عدم تعین اور نتیجتاً معنی خیزی پیش منظر میں نمایاں ہو جاتی ہے اور یہ عمل غالب کے یہاں نحو (syntax) کی سطح پر بھی شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی شاعر متن بناتا ہے۔ اس طرح ہر قاری اسے معنی تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے خود اس کی بافت پر غور کرنے کے لیے مجبور ہے اس طرح معنی کے بجائے معنی خیزی کا عمل پیش منظر میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ عدم تعین کی اس صورت حال پر قابو پانے کے لیے غالب کے تقریباً تمام شاعرین پہلے تو علامات اوقات کے ذریعے معنی کے بہاؤ کو ایک جہت دینے کی کوشش کرتے ہیں اس کے باوجود اگر متن گرامر کے اس بہاؤ کو قبول نہیں کرتا تو مبتدأ اور خبر وغیرہ کی جگہیں بدل کر اپنے علم یا تجربے کے مختلف علاقوں (مثلاً تصوف، فلسفہ یا ذاتی تصورات وغیرہ) کے حوالے سے دو تین یا بعض صورتوں میں اس سے بھی زیادہ معنی بیان کر دیتے ہیں۔ تفسیر غالب میں پروفیسر گیان چند جین نے متن کی ان نحوی رکاوٹوں کا ذکر جگہ جگہ کیا ہے۔ جین صاحب کی شرح سے دو مثالیں ملاحظہ ہوں :

شعلہ رضا را! تیرے تری رفتار کے

خار شمع آئینہ آتش میں جو ہر ہو گیا

کی تشریح کرتے ہوئے گیان چند جین لکھتے ہیں :

شعر کی دو قراءتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلے موجودہ قراءت پر غور کیجیے..... اسے شعلہ
 زخار محبوب، تیری رفتار کو دیکھ کر آئینے میں عجب تمسک شامہ، شعلہ زخار
 کے عکس سے آئینے میں آگ جل گئی اور آئینے میں جوہر کی دھاری دکھائی دے
 رہی تھی، آگ میں یہ دھاری ایسی معلوم ہوئی جیسے آگ نمنع ہے اور خطہ جوہر
 شمع کا دھاکا۔

دوسرے معنی میں خار شمع کو مبتدا اور جوہر کو نکرہ مانا جائے تو دوسرے
 معنی کے معنی یہ ہوں گے کہ آئینے کے عکس سے آئینے میں شمع جل گئی اور آگ
 روشن دھاکا آگ کے بیچ خطہ جوہر معلوم ہونے لگا۔ معنی کی پہلی ترتیب بہت
 کیونکہ آگ میں جوہر کا غصون غیر فطری ہے۔

بہرہ بن مزید لکھتے ہیں :

”اسی نے دوسرے معنی کی قراءت دوسری طرز کی ہے۔

شعلہ زخار، تیرے تری رفتار کے

خار شمع، آئینہ آئینے میں جوہر ہو گیا

اب معنی یہ ہوں گے اسے شعلہ زخار، شمع نے تیری رفتار کو دیکھا اور وہ

حیرت سے آئینہ ہو گئی۔ اس کا رخ آئینہ آتش معلوم ہوتا تھا جس میں اس کا

دھاکا جوہر تھا۔ اس تشریح سے تیسرے معنی کھل کر آتے ہیں۔ لیکن آئینہ آتش

عجب سی بات ہے۔ اس لیے میں سب سے پہلی قراءت اور تشریح کو ترجیح دوں

گا۔ حالانکہ اس میں یہ کمزوری رہتی ہے کہ تیسرے معنی سے جوہر خار شمع

کیوں ہوا۔ تیسرے معنی کے بجائے عکس یا تمثال کے معنی کا کوئی لفظ زیادہ مناسب ہوتا۔

اس بحث سے قطع نظر کہ غالب کی افاد میں ہی یہ بات نہ تھی کہ وہ کثرت و پیچیدگی پر

ایک رنگی اور سادگی کو ترجیح دیتے۔ اس لیے عکس یا تمثال کا سوال ہی کیا۔ توجہ طلب بات یہ ہے کہ

تشریح میں علامات اوقات، مبتدا، خبر کی تبدیلی اور ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ لکھنے کے مشوروں کے

وجود متن خط مستقیم کی تشریح منطقی قبول نہیں کرتا۔ متن میں آتش، شعلہ، شمع اور آئینہ میں جو صفات

مشترک ہیں، انی کا تیسرے رنملہ کے واسطے سے کریں تو یہ صفات صفائی، روشنی، چمک اور صحت ہوں گی۔ رفتار سے مخصوص محرک ان صفات کے مشترک صفات کی دوسری جہت ہے۔ رنملہ رنملہ آئینے کو آتش میں تبدیل کرتا اور پھر جوہر آئینہ کو اس آتش میں ایسے جلاتا ہے کہ اس پر خار شمع کا لگانا ہوتا ہے۔ آئینے میں محبوب کا چہرہ اپنی روشنی، سرخی، صحت اور صفا کی سبب شمع کی طرح روشنی ہو گا اور جوہر آئینہ خار شمع معلوم ہوں گے۔ جو حسن و قلم کی حیرت کے سبب مثل خار شمع جلتے ہیں۔ آئینہ اور آتش کی قسوت، قسوتوں شمع اور شعلے کے درمیان روشنی، چمک، صحت اور صفائی کے علاوہ محرک کو شریک کرنے کے لیے غالب نے پہلے اسے محبوب کی ذات میں قائم کر لیا ہے تاکہ شعر کے نام سے صفت اور کیفیت کی دونوں سطح پر ایک دوسرے سے مربوط ہو جائیں۔ اس لیے اگر شعر کی منطقی نشہ بر اصرار ہو تو جہن اور اسی کی تینوں شریکوں ایک ساتھ اس کی شریک ہوں گی۔

غالب کا ایک اور شعر ہے،

بزدین دہ نماز و نماز رفتن دہ چشم

جادہ صحرائے آگاہی، شجاع جلوہ ہے

پروفیسر جہن نے اس شعر میں اجزاء کی ترتیب پر بہت تفصیلی اور بہت بھی گفتگو کی ہے۔ اس کی تفصیل میں جانے کے بجائے میں صرف ان کا نکالا ہوا نتیجہ نقل کرتا ہوں :

”اگر شعر کے چار اجزاء کو ا۔ ب۔ ج۔ د قرار دیا جائے تو پہلی تشریح

[ا ج] [ب د] ہے۔ دوسری [ا ج] [ا د] [ب ج] [ب د] ہے۔

تیسری [ا ب] [ج د] ہے۔“

معنی کا یہ مہم تیس جو خود بخود کا زائیدہ ہے، ”ابہام کی اس صورت سے قسوت ہے جس میں کسی لفظ کے ایک سے زیادہ معنی میں سے کوئی ایک ترجیحی یا دونوں متن کے لیے موزوں ہوتے ہیں اور جس کی مثالیں دیوان غالب میں بہت ہیں۔ اس طرح تناظر کی تبدیلی سے ایک سے زیادہ معنی کا استنباط جس کی طرف خواہ حالی نے توجہ دلائی غالب کے یہاں زبان کے تقریری کردار کی توثیق کرتا ہے۔ لیکن یہاں گفتگو معنی کے تیس سے قبل ہی خود قرارت سے پیدا ہونے والی صورت حال

کے متعلق ہے۔ نوی سائنس کا یہ عدم تعین کلام غالب کی ایک مستقل خصوصیت رہتے اور یہ عدم تعین
معنی کی جہتیں کھولنے میں جس طرح معاون ہوا ہے اس سے معنی کے مقابلے میں متن کی بابت
ہی تجزیے کے مرکز میں قائم ہو جاتی ہے۔ یہ سلسلہ شعر میں تعقید بہرہ منداۃ استعمال سے لے کر
متن کی موجودہ نسخہ قرائن کے درمیان تعلق تک پھیلا ہوا ہے۔

اچوائے متن کے درمیان ارتباط کی دوسری سطح جہاں معنی کے مقابلے میں معنی خیزی کا
عمل پیش نظر میں رہتا ہے، نشانات کے درمیان تقابل و تضاد کے ذریعے ارتباط کے نئے اور
نئے علاقوں کی دریافت ہے۔ کلام غالب میں تقابل و تضاد کے تخلیقی تعامل کی رعایت نسبت
یا تضاد کے عام تصور سے مختلف گھنٹا چاہیے جو فن شعر میں ایک صحت اور نکات کے درمیان منطقی
رابطہ کے ضمن میں آتا ہے۔ مثالوں سے غالب کا تخلیقی طریقہ کار واضح ہو جائے گا۔

وہ راز نال ہوں کہ بہ شش رج نگاہ غز
افشاں غبار سرمہ سے فرد صد اکروں

چشم بند خلق غیر از نقش خود بینی نہیں
آئینہ ہے قالب خستہ در دیوار دوست

چشم خواباں نے فروشش نشہ راز ناز ہے
سرمہ گویا موجِ دود شعلہ آواز ہے

لڑائے گردہ بزمِ کشتی میں قہر و شفقت کو
بھرے پیائے صد زندگانِ ایک جامِ اس کا

۱۔ عربی میں تعقید فعلی و معنوی دونوں معیوب ہیں۔ فارسی میں تعقید معنوی عیب اور تعقید فعلی جائز ہے بلکہ نصیح
، بلخ، ریتہ تقلید فارسی کی۔ (غالب)

مگر کی ہم نے پیدا رشتہ ربط ملائی سے
ہوئے ہیں پرہائے چشمِ موت جلوہ انگلی

بلکہ آئینے نے پایا گری رُخ سے گداز
داسن تمثالِ مثلِ برگِ گل تر ہو گیا

پہلے شعر میں تضاد و تقابل کی دلچسپ صورت حال ہے۔ پہلے تو صدا یعنی صوت کے لیے فرد یعنی تحریر کا معمول لایا گیا ہے اور تحریر میں آواز نہیں ہوتی۔ پھر اسے سرے سے افشاں کہا جاتا ہے۔ آواز پر سرے کے اثر سے آواز جاتی رہتی ہے اور افشاں کرنے سے تحریر روشن ہو جاتی ہے۔ گویا افشاں بہ یک وقت اظہار اور خاموشی دونوں پر دلالت کرتا ہے۔ مزید یہ کہ زیر و زبر کے فوق کے ساتھ افشاں کا راز کے ساتھ وہی تعلق ہے جو اظہار کا خاموشی کے ساتھ ہے۔ اس طرح یہ تمام نشانات سنی خیزی کے ایک انوکھے ربط میں داخل ہو گئے ہیں، جہاں شاعر سنی مدعا یا مقصد کی بجائے ماحصل کرنے پر Sagnifiers کے درمیان ربط کے طاقوں کو نمایاں کرنے کو فوقیت دیتا ہے۔ مثال کے آخری شعر میں صورت حال اس سے بھی زیادہ تخلیقی ہے کہ جو شخص آئینہ دیکھ رہا ہے اس کی صفت حدت اور جو آئینے میں اس کی شبیہ ہے اس کی صفت نرمی اور ٹھنڈک، سرخی ان دونوں یعنی چہرہ محبوب اور اس کی تمثال کے درمیان قدر مشترک ہے۔ شعر میں غالب نے ایک ہی شخص کے لیے دو متضاد صفتیں اس طرح جمع نہیں کیں کہ ایک وقت میں کوئی ایک اور دوسرے وقت یا کسی دوسرے تناظر میں دوسری نمایاں ہو بلکہ ایک ہی لمحے میں دونوں متضاد صفتیں ایک ساتھ موجو ہیں۔ شعرا محبوب کے روایتی اوصاف میں سرخی، نرمی، حدت، ٹھنڈک اور رخسار کے سامنے آئینے کا گداز کے علاوہ اور کیا نظم کرتے جسے غالب نے ایک شعر میں بامعہ دیا ہے۔ مزید یہ کہ آئینہ ہماری تہذیبی زندگی کا لازمی جزو اور برگِ گل منظرِ فطرت۔ فطرت کے اس منظر کو تمثالی آئینے سے منسوب کیے غالب نے فطری جمال اور آرائشِ سخن کی تہذیبی روایت کو یکجا کر دیا ہے اس طرح تہذیب اور فطرت کی وہ ثنویت تحلیل ہونے لگتی ہے جس پر مطالعہ شاعری کے ایک حصے کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

مثال کے دوسرے اشعار میں صورت حال یہی ہے کہ ایک نئے دوسری بالکل متضاد
 نئے نشان کا سبب یا نتیجہ ہے اور ان کے باہمی تفاعل نے وہ صورت پیدا کر لی ہے کہ متن کے ہر
 لفظ سے معنی کی ایک سے زائد جہتیں بھڑکتی ہیں۔ تفسیقی تخالف (Binary opposition) کی
 صورت صورتوں میں ربط کے ان طاقتوں کی دریافت جن میں یہ تخالف و تضاد تعمیر کی سرکاری بنیاد
 بن کر قلم ہو جائے کلام غالب کی نمایاں خصوصیت اور نشانات کی سطح پر معنی خیزی کے مسئلہ کو
 اس منظر میں رکھنے کا موثر وسیلہ ہے۔ تعمیر متن کے اس طریقہ کار کی مزید تریں صوت و جہ و عدم
 نسبت و نفی یا سبب اور نتیجہ کی دو متضاد جہتوں کی ایک ہی Signifier میں دریافت ہے۔ یعنی
 سبب ہے وہی نتیجہ اور جو غالب ہے اس کی توثیق حاضر سے ہوتی ہے۔ یہ Signifiers کے
 درمیان وہ انوکھا ربط ہے جس کی داوِ خود مزاجا جاتے ہیں :

ظلمت کہ ہے میں میرے خیم کا جوش ہے
 اُن شمع ہے دھیل سو سو غموش ہے

ن تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”ظلمت اس مضمون کا یہ ہے کہ جس شے کو دلیل صبح ٹھہرایا وہ خود ایک سبب ہے۔
 منہج اسباب تاریکی کے۔ پس دیکھنا چاہیے کہ جس گھر میں علامت صبح مزید ظلمت
 ہو وہ گھر کتنا تاریک ہو گا۔“

یہ غالب کا مخصوص تعمیری طریقہ کار ہے اور اس کی مثالیں کلام غالب میں کثرت سے ہیں :

گر دکھائیں منو بے نقش رنگ رختہ کو
 دستِ روستم یک قلم اُتار کرے

وہ اتس لڑتے بے داد ہوں کہ میں
 تیغِ ستم کو پشتِ خیمِ احب کردوں

شوقِ نیرنگ صیدِ وحشتِ طاؤس ہے
 دامِ ہنرے میں ہے پردازِ چمنِ تفسیر کا

بے خود زبیک خاطر ہے تپ ہو گئی
مڑگان باز آمدہ رگ خواب ہو گئی

از خود گزشتگی میں غموشی پر حریف ہے
موج غبار سرمہ ہوئی ہے صدا بجھے

مثال کے ہر شعر میں صورت حال وہی ہے جس کا ذکر غالب نے مذکورہ تشریح میں کیا ہے۔ بلکہ بعض جگہ تو صورت حال اس سے بھی پیچیدہ ہے، دست رد کی سطح تبسم جو لکھے گی وہ بھی نقش یعنی تحریر کا رد ہی ہو گا۔ گویا منور سادہ پر تحریر بھی درق کے بے نقش ہونے کی توثیق ہے۔ یعنی نقش کے نہ ہونے کی توثیق نقش کے انشا کرنے سے کی جا رہی ہے۔ یہ معدوم کو اپنے موجود کے ذریعے بیان کرنے کی انوکھی مثال ہے۔ اس طرح آخری شعر میں غبار سرمہ کے صدا ہونے کا انوکھا سیاق، غموشی کے آواز ہونے کی توثیق ہے۔ تشنیتی تھلائی کی یہ تحلیل، متن میں الفاظ کو اس طرح مربوط کرتی ہے کہ تمام الفاظ کسی منطقی یا منکرری رشتے میں منسلک ہو کر ایک متعین اور مخصوص سمت میں سفر کرنے کے بجائے ایک دوسرے کے متنوع تلازمات کو منور کرتے اور معنی کی حرکت کو الفاظ کے درمیان Play کے تخلیقی ڈرامے میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں متن شاعر کی ذات سے تاری کے ذہن تک کسی مرکزی فکر یا تجربے سے مربوط معنی کی طرح خط مستقیم پر سفر نہیں کرتا بلکہ نشانات کے باہم تعامل سے معنی نیزی کا انوکھا اسٹیج بن جاتا ہے جہاں الفاظ کے یہ روابط ہی معنی کا بدل بن جاتے ہیں۔ اس لیے اس نوع کی شاعری میں ”اک کہے اور دوسرا سمجھے“ والی خط مستقیم کی نثری منطق کی کوئی منزل آتی ہی نہیں۔

تعمیر متن کی اس سے ایک سادہ تر صورت حال کا ذکر حالی نے غالب کے شعر

قری کت خاکستر و طبل نفس رنگ

اے نالہ نشانی جگر سوختہ کیا ہے

کی تشریح میں کیا ہے۔ مرزا نے حالی کو ”اے“ کی جگہ ”جز“ پڑھنے کا مشورہ دیا تھا جس سے بقول حالی ”معنی خود بخود کچھ میں آجائیں گے“۔ حالی مزید لکھتے ہیں :

”ایک شخص نے یہ معنی سن کر کہا کہ اگر وہ ”اسے“ کی جگہ ”جز“ کا لفظ لکھ دیتے یا دوسرا مصرعوں کہتے ”اسے“ نارنشاں تیرے سوا عشق میں کیا ہے؟ تو مطلب واضح ہو جاتا۔ اس شخص کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے۔ مگر مرزا جو کچھ معمولی اسلوبوں سے پہنچتے تھے اس لیے وہ نسبت اس کے شعر عام فہم ہو جائے اس بات کو زیادہ پسند کرتے تھے کہ طرزیان میں جسدت اور ترالاین پایا جائے۔“

ظاہر ہے یہ محض اسلوب کی جسدت کا معاملہ نہیں ہے۔ دوسرے سے میں استفہام سے باوجود ”جز“ سے پورا شعر ایک صورت حال کا صریح بیان جو کر رہا ہے ”بے گناہ“ میں خطاب ہے خود نار سے جس کے ہونے سے سوخت ہو گئے ”جگر کا نشان ملتا ہے“ اور اس خطاب میں خود اس شے سے ”جگر کا نشان“ پوچھا جا رہا ہے جو غالباً اس بل جانے کا سبب اور نشان دونوں ہے۔ اس طرح متن اپنے قاری سے کلام نہیں کرتا بلکہ شعر کے اجزاء ایک دوسرے کے رو برو ہو جاتے ہیں۔ شعر کی اس مدور حرکت کو کسی معقول لفظ کی غیر موجودگی میں متن مرکزی (Centripetal) کہہ سکتے ہیں جس میں متن کے تمام الفاظ فکر جذبہ تصور یا تجربے کے کسی مرکزی حوالے سے مربوط ہونے کے بجائے معنی خیزی کے ایسے تفاعل میں شریک ہوتے ہیں جہاں متن کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے تلازمات روشن کرنے اور اس Play کے ذریعے فکر یا خطاستقیم والی نثری منطق سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ غالب کے کلام میں Signifiers کو اس طرح مربوط کرنے کی کوشش ہر جگہ ”یا“ ہے جس میں متن کے اجزاء ایک دوسرے کو منور کرتے اور اس طرح معنی خیزی کی نئی جہات روشن کرتے ہیں :

ہے فردغ ماہ سے ہر موج اک تصویر چاک
سیل سے فرش تماں کرتے ہیں تا دیر اہم

بہار گل و باغ نشہ ایجابِ بچنوں ہے
ہجوم برق سے چرخِ دریں یک قطرہٴ خوں ہے

سادگی یک خیال، شوقِ صدرِ رنگِ نقش
حیرتِ آئینہ ہے حبیبِ شاملِ ہنوز

اے ادا ہماں صدا ہے نئی دُست سے خوں
ہے ہمارے تیر چشمِ قربانیِ جرس

نہیں ہے باوجودِ ضعفِ میرے بے فہمی آسماں
روِ خوابیدہ میں انگنڈی ہے طرحِ منزلِ ہا

تماشا کرونی ہے انتظارِ آبادِ حیرانی
نہیں غیر از نگہوں زرگستاںِ فرشِ محفلِ ہا

ذہنِ دشتِ کشتِ درسِ سرابِ سطرِ آگاہی
خیابِ راہ ہوں بے مدعا ہے پہچِ دُخمِ ہرا

سمندر میں پورے چاند کے انورے تلام اور پھر مدِ جزر آتے ہیں جس سے موجیں بہت متحرک اور بلند ہو جاتی ہیں۔ شعرا اسے سمندر کی بے پیمانی یا بے ثباتی سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے پانی کے چاند سے مخصوص تعلق کا نتیجہ اور نشان قرار دیتے ہیں۔ غالب موجوں کے اس تحریک کو چاک گریباں کے مماثل بیان کرنے کے لیے تعبیر چاک کی ترکیب استعمال کرتے ہیں جو ظاہر ہے تحریک کے مقابل ایک ساکن صورتِ حال ہے۔ تصویر کے تصور میں سکون کے شائبے سے شاعر کو اپنی آنکھوں سے جاری ہونے والے سیلاب کے سمندر کی موجوں سے تقابل کی ایک بہت بھی حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اس سے زیادہ یہ کہ اس تقابل میں دوسرے مصرعے کے لیے پہلا مصرع مثال کی محبت اختیار کر لیتا ہے۔ یعنی روشن چاند کی کشش سے سمندر متلاطم ہو جاتا ہے اور ہماری آنکھیں مجرب کے دیدار سے اُبلنے لگتی ہیں۔ اس تلامِ سمندر کی موجیں چاک کا منظر پیش کرتی ہیں اور ہماری آنکھوں

کاسیلاب ویرانے تک کتاں کا فرش بچھا دیتا ہے۔ چترادبرانہ بھی قابلِ داد ہے کہ سیلاب تو فوج ہے ویرانی کا۔ اس کیفیت کو مقام میں تبدیل کر کے غالب نے گویا: رباط کی تمام جہتوں کو ہمارے حواس کی حدود میں قائم کر دیا ہے۔ "خفا کا بام ربط اور معنی کی کئی جہتوں میں پھیلاؤ نہی کیفیت دوسرے شعر میں بھی ہے۔ بھولوں کی بہار جنوں یعنی دیوانہ فتنے کے خفا کا کرشمہ ہے جس دیوانگی نے نشہ ایجاد کر اپنے لیے جو بھولوں کی بہار خلق کی ہے وہ اصل بہار گل میں جو برقع ہے جس کی نشہ کے سبب کائنات خون کا قطرہ معلوم ہوتی ہے۔ لایا نگل و برق دونوں لازم و ملزوم ہیں اس لیے ایک جہت تو شعر میں گل یہ جو برق کی شعری روایت نظم کی گئی ہے۔ فتنے کی ایک جہت گل کے ہونے سے اس روایتی تعلق کی تمثیل کی بھی نکلتی ہے، اور دوسری طرف برق کی اس صفت سے جب زمین و آسمان کا قطرہ خون ہو جاتا خود جو برق کو بہار گل کا نشان بنا دیتی ہے نشہ ایجاد کے باعث اور فنا میں یہ انوکھا ربط کہ برق خود بہار کا نشان (Signifiers) ہو جائے۔ غالب کا فلسفہ تخلیقی طریقہ کار ہے۔

مثال کے بقیہ اشعار میں اجزائے متن سے باہم ربط کی یہی صفت ان اشعار کو سننے والے کے لیے تخلیقی تجربوں میں تبدیل کرتی ہے۔ ان اشعار میں معنی کی وسعت Signifiers سے درمیان ربط کے جن علاقوں سے پھوٹتی ہے ان سے متن کی زیریں سطح پر ایک نوعِ ذاتی و بھی قائم ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ Signifiers کے معنوی حوالے متن میں ان کی تعبیر کے باہم کشاکش کے رشتے میں بانٹ جاتے ہیں۔ یعنی "بہار گل" اور "جو برق" کے Signifiers کائنات میں ایجاد اور فنا کے تعلق کی تمثیل بھی ہیں۔ ایک غیر منطقی و غیر عقلی دماغ [دیوانگی، عقل اور اس کی منطق ترتیب سے دستبرداری ہے] کا نشہ ایجاد بھی اور متن میں اپنی تعمیرات کے ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے کے سبب اپنی ضد کے نشانات بھی۔ تناؤ کی اس نئی صورت میں متن جہاں ایک طرف اشعار و مظاہر کے متعلق ہمارے مشاہدے کو نئی طرح ترتیب دیتا ہے وہیں دوسری طرف متن کے اجزاء میں غیر روایتی اور تخلیقی ربط کی نئی جہات روشن کرتا ہے۔ یہ فن پارے کا خود اپنی بانفت کی طرف راجع ہونا ہے۔ غالب نے Signifiers کے اشعار و مظاہر کے نمائندہ ہونے کے مقابلے میں خود دوسرے Signifier سے ربط پر جس طرح اصرار کیا ہے اس سے تخلیقی

زبان کے منطق اہی کے مخصوص نقطہ نظر کا اندازہ ہوتا ہے۔ آخر ایک خیال جو مظاہر سادہ ہے
 صدر جم غفٹش کی شرفی کے مقابل کیسے قائم جتا ہے! امثال کا تیسرا شعر خیال کی تجرید کو نقش
 کی تجریم میں منقلب کرتے ہوئے مرزا نے اس کی کیفیت اور کیت مائل بدل دی ہے۔ ایک خیال
 سیکڑوں نقش میں اور اس خیال کی سادگی شرفی صدر جم میں منقلب ہو گئی ہے۔ گویا خیال کا
 نقش میں منقلب ہونا شعاع کے poem میں گزرنے کی مثال ہے کہ ایک سادہ خیال اپنے
 نقش میں صدر جم ہو جاتا ہے۔ یہی کلام غالب کی کیفیت اور ان کا امتیاز ہے۔ لیکن اس خود نگاہ
 حق کے تجزیہ کے لیے ہمیں ایسے تنقیدی تناظر کی ضرورت ہے جس میں زبان ترسیل مدعا کا ذریعہ
 محض تصور کی جائے اور جس میں معنی کی شری منطق ہم پہنچنے کی جلت کے بجائے signifiers کا
 باہم ربط و تعامل توجہ کے مرکز میں ہو۔

غالب کی تمنا

انوار معظم

غالب ان کیاب فن کاروں میں ہے جنہیں اپنے فن کا شعور بھی ہوتا ہے وہ جذبے
 اندر کے بے اختیار اظہار کے لیے مجبور نہیں ہوتے۔ جذبے کی پیدائش تو بے ارادہ ہوتی ہے، لیکن
 اس کا معنی اظہار بے اختیار بھی ہو سکتا ہے اور شعوری بھی۔ یہ عین ممکن ہے کہ شعوری فنی عمل
 بعض اوقات شاعری کے مصنوعی نمونوں کو جنم دے دے، جیسے شاہ نصیر، لیکن اگر شاعر ایک
 طرزِ سلج رکھتا ہو اور اس میں خود تنقیدی کا تقاضا بھی ملتا ہو تو یہ شعوری فنی عمل
 شاعری کے خوبصورت اور پائدار نمونوں کی تشکیل میں بے حد موثر ہو سکتا ہے، جیسے غالب اور
 قتال۔ یہ دونوں بے مثال شاعر جذبے کی بے اختیار پیدائش کو فوری طور پر بے اختیار اظہار
 کی صورت نہیں دیتے بلکہ اسے فکر کی کوٹھی پر کس بھی لیتے ہیں۔ چونکہ ان کی شاعرانہ حس بے لوث
 اور بے لادھ ہے، اس لیے فکر کی پھلنی سے چھنے اور شعوری فنی عمل سے گزرنے کے باوجود جذبہ
 اپنی بے پناہ اپیل کھونے نہیں پاتا۔ اردو شاعروں میں فکر اور شعوری فنی عمل کے باوصف غالب
 اور اقبال دونوں اس کے اہل ہو سکتے ہیں کہ انسانی جذبے اور شعور کی تسکین وقت کے ایک وسیع
 رتبے پر کر سکیں۔ فرق یہ ہے کہ غالب نے اقبال کی بہ نسبت زریعت کے ان اساسی عناصر کو زیادہ
 اپنا موضوع بنایا ہے، جی پر وقت کی تبدیلیوں کا زیادہ اثر نہیں پڑتا۔ اسی لیے ممکن ہے کہ اقبال ہمارے
 حسی تقاضوں کا ہر لمحہ ساتھ نہ دے سکے جب کہ غالب بلا لحاظ قید زماں ہماری ہر حسی کیفیت سے
 ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نہ صرف ہم آہنگ ہوتا ہے بلکہ اس کیفیت کو کچھ ایسے
 توانا تجربے سے گزاتا بھی ہے کہ شعر کا فکری عنصر جذبے کے سمندر میں گم ہونے نہیں پاتا۔

منکر کی عمر کی بقا ہی کسی فن پارے کی خصوصیت ہے جو اُسے وقت کی مار بننے کی صلاحیت بخشی ہے۔

اپنی بات کو آگے بڑھانے کے لیے میں میر کا ذکر کروں گا۔ قاری کے لیے میر اولاً جذبہ شاعر ہے اور غالب اولاً فکر کا۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حیات کی جانب میر کا رویہ جذباتی ہے اور غالب کا فکری۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ غالب کے یہاں جذبہ کی اور میر کے یہاں فکر کی فضا کمتر ہے۔ مقصد اُس غالب رہ چکا ہے کہ خواہش رکھتا ہے جس کے توسط سے یہ دونوں بڑے شاعر زندگی کو سمجھنے یا محسوس کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ میر کے یہاں زندگی کو محسوس کرنے کی خواہش نظر آتی ہے جب کہ غالب زندگی کو سمجھنے کی تمنا کرتا ہے۔ اسی سمجھنے کی تمنا نے غالب کے پاس منکر کی ضرورت اور شعوری فنی عمل کو پیدا کیا ہے۔ اسی نے غالب کو انسان اور کائنات کی وسعتوں میں آوارہ کیا ہے۔ اسے در بدر بھٹکانا ہے کبھی اس نے مذہب میں پسند لی۔ کبھی تعصبات میں۔ کبھی وہ عشق کو سرمایہ حیات سمجھتا ہے اور کبھی خود کو بہانہ زینت بنا تا ہے اور کبھی ایسا لمبھی آتا ہے جب ہر قدر اس کے لیے بے سنی ہو جاتی ہے

لاٹ دانش غلط و نفع عبادت معلوم

درد یک سفر غفلت ہے چہ دنیا و چہ دین

اگر بھی غالب شاعروں کو غالب کی منکر میں تسلسل یا نظم کی غیر موجودگی دکھائی دیتی ہے تو وہ غالب کی منکر کی نارسائی کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی جستجو کی آزادی اور آواز خرابی کے منظر ہیں۔ اگر یہ مان کر چلا جائے کہ غالب خالق کائنات، مظاہر کائنات اور انسان کو عین عینہ اور پھر ان تینوں کے باہمی ربط کو سمجھنے کا آرزو مند ہے تو پھر غالب کو سمجھنے اور محسوس کرنے کے لیے راہ بڑی حد تک ہموار ہو جاتی ہے۔ غالب کے کلام کا بہترین حصہ براہ راست یا بالواسطہ طور پر ہستی سے لگمی کی تڑپ پر مبنی ہے۔

ہستی کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے غالب نے جمیعت عمومی تعصبات کا چوکھٹا ضرور استعمال کیا ہے لیکن وہ ہستی کو محض اس چوکھٹے میں محدود بھی نہیں کرتا۔ ویسے یہ چوکھٹا کچھ اتنا وسیع ہے کہ اس میں زرتشتی اور ویدانتی طرز فکر کے لیے بھی گنجائش مل آئی ہے۔ یہ یقین سے کہنا مشکل ہے کہ

غیر اسلامی مآخذ سے غالب کا استفادہ آزادانہ ہے۔ غالباً یہ تصورات کے واسطے ہوئے لیکن اہم بات یہ نہیں ہے کہ اس فکر کا جو کھٹا کون سا ہے۔ بلکہ یہ کہ مختلف روایتوں میں موجود تصورات کون سی برائے شرمناک قبول نہیں کیا بلکہ اجتہاد بھی کیا ہے۔ جہاں روایتی تصورات سے اس کی جستجو ممکن نہیں ہوتی وہ کبھی ان پر شک کرتا ہے اور کبھی انھیں رد بھی کرتا ہے۔ ہستی کے مطالعے پر اس کے یہ اشارے دیکھیے:

بزمِ ہستی وہ تماشا ہے کہ جس کو ہم اسد
دیکھتے ہیں چشم از خواب ہم نکشاد سے

ہاں کھائیوتِ فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہے نہیں ہے

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستی اشیا مرے آگے

ز وہم نقشِ خیالے کشیدہ ورنہ
وجود خلق چو عقائد ہر نایاب است

یارب ہمیں تو خواب میں بھی مت دکھائیو
یہ عشرِ خیال کو دنیا کہیں جسے

ہستی فریبِ نامہ موجِ مراب ہے
یک عمر نازِ شوخی عنوان اٹھائیے

یہاں غالب نے ہستی کو تماشا، فریبِ حلقہ، دوامِ خیال، دوام، نقشِ خیال، عشقِ خیال کہا ہے لیکن یہ ملحوظ رہے کہ غالب ہستی، اشیا کو دوام اور صورتِ عالم کو محض نام سے تعبیر کرنے میں عجز اس منظر و ہم و فریب کو تسلیم کرتا ہے۔ ایسا دوام اور فریب جو گند جانے والا اور عارضی ہے۔

محیطِ دہریس بالبدن از ہستی خوشتر ہے
کو یاں ہر یک، حجابِ آسمانِ شکستِ آلودہ آتا ہے

ہستی کے فریبِ عارضی اور اس فریب کے ٹوٹنے پر حقیقت و مابیت کے بے نقاب ہونے کا ذکر غالب نے کئی جگہ کیا ہے۔ خصوصاً وحدت الوجود کا تصور اس سلسلے میں خوب بتا چکا ہے اور اسی نسبت سے ہستی کے فریب کو ہستی مطلق کے مقابل 'جاگر' کیا ہے۔

دہر جز سلوہِ بختِ نالِ مشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر خُص نہ ہوتا خودِ حیا

آراشبِ جمال سے فاشا نہیں ہنوز
پیشِ رخ ہے آئینہ و المِ نقاب میں

تمثالِ ناز، 'جسلوہ' نیز بگ اعتبار
ہستی ہم ہے، آئینہ گر رو، نہ نہ جو

یوں غالب کے نزدیک واضح طور پر صفتِ خالق کائنات ہستی مطلق کی میثیت رکھتا ہے۔ اس کے سوا کسی اور شے کی کوئی ہستی نہیں اور اگر ذہن انسانی کسی اور ہستی پر اعتبار کرتا ہے تو وہ محض فریب ہے۔ یہاں تک تو غالب گزشتہ اُردو اور فارسی شاعری کی فکری روایت کی جو تصورات سے عبارت ہے، پابندی کرتا نظر آتا ہے، لیکن وہ یہاں رُک نہیں جاتا۔ وہ اس روایتی فکر کے چوکھٹے سے باہر نکل کر خود اس روایتی فکر کی جانچ بھی کرتا ہے۔ یہی وہ فکری تشنگی اور اجتہادی فکر ہے جو غالب کو دوسرے اُردو شعرا سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ جہاں وحدت الوجودی نظریے کی رو سے ہستی کو فریب مانتا ہے وہیں اس نظریے پر شک بھی کرتا ہے۔

جب کہ تھ بن نہیں کوئی ہو تو۔

پھر یہ ہنگامہ لے خدا کیا ہے

اس نزل کے اس شعر اور دوسرے اشعار میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں، بتاتے ہیں کہ غالب ہستی کو فریب ماننے کے باوجود اس "ہنگامے" کی اصلیت سے منکر ہونے کی نکتہ بھی اپنے میں نہیں پاتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالب پہلے تو مظاہر کو فریب مانتا ہے اور پھر اس فریب کو حقیقی بھی تسلیم کرتا ہے۔ زندگی اور مظاہر کو "حقیقی فریب" مان کر غالب نے اپنی فکر میں حرکت کے نظام کی بنیادوں کو استوار کیا ہے۔ مظاہر یا ان کے فریب کی حقیقت غالب کے لیے اس قدر ٹھوس اہمیت رکھتی ہے کہ وہ ہستی کو عدم ماننے پر بھی تیار نہیں۔

موجود عالم اسباب لیا ہے؛ لفظ بے نی

و ہستی کی طرح مجھ کو عدم میں بھی تال ہے

اس طرح غالب نے اور کائنات کے بارے میں ہر نظریے کی گرفت سے اپنے کو آزاد کر کے ہستی کے "فریب حقیقی" کے پیش نظر مختلف وجوہات پیش کرتا ہے۔ ہستی کو "فریب حقیقی" مانتا ہے تب غالب انسان کی جانب لوٹتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس فریب حقیقی سے انسان کیونکر بنا؟ غالب کہتا ہے:

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو

آج بھی گر نہیں غفلت ہی ہی

یہاں "ہستی" کا استعمال انسان کے لیے ہوا ہے۔ ایک طرح سے کائنات کے فریب حقیقی کے مقابل یہ انسانی ہستی پر اصرار کی کیفیت بھی رکھتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں فریب حیات سے عہدہ برآ ہونے کا ذریعہ محض ہستی انسان یا شعور انسان ہے۔ کائنات کے مقابلے میں انسانی ذہن کے علیحدہ وجود کو مان کر غالب نے انہی غفلت دونوں کے حصول کے لیے انسان کو مختار بنا دیا ہے۔ اس طرح غالب انسان کو کائنات کا مرکز بناتا ہے اور اسی مرکز سے وہ کائنات کو سفر کا آغاز بھی کرنا چاہتا ہے۔ یہی غالب کی ذات ہے اور اس کی انا بھی۔ میرا خیال ہے غالب کی فکر کا یہی وہ پہلو ہے جو اس کی انفرادیت کا قیاس بھی کرتا ہے۔ یعنی وہ پہلو جہاں غالب

اس زندگی کو فلسفیانہ یا ابعاد طبیعیاتی سطح پر فریب اور ہم تسلیم کر کے مادی اور روحانی سطح پر اس فریب کو حقیقی ٹھہراتا ہے اور پھر اسے گزارنے کا ڈھنگ سکھاتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بنیادی مفروضہ فریب نے حیات کو فریب حقیقی کی طرح برتنے اور اس سے نپٹنے کا سلیقہ سکھانے میں غالب کی رہنمائی کی ہے۔

اب یہ دیکھیں کہ غالب نے زندگی کو فریب محض کے بجائے جب فریب حقیقی سے تعبیر کیا تو اس فریب حقیقی میں وہ حیات انسانی کو کس طرح دیکھتا ہے۔ اس ضمن میں: جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا غالب کے مآخذ کو کسی موجود فلسفے یا نقطہ نظر میں تلاش نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ یہ سب غالب کی نظر میں صدی صدی قابل قبول نہیں۔ تو پھر ایک ہی مآخذ رہ جاتا ہے اور وہ خود حیات انسانی۔ یا دوسرے الفاظ میں تجربہ اور مشاہدہ۔ ان دو میں مشاہدہ غالب کے لیے بڑا حیران کن مسئلہ بنا رہا۔

اصل شہود و شاہد و شہود ایک ہے
حیران ہوں بھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

دیکھنا ہے کہ تجربے اور مشاہدے نے غالب کو اپنا نقطہ حیات یا اس کے اہم عناصر کی دریافت میں کیا مدد پہنچائی ہے۔ غالب کی زندگی کا سرسری مطالعہ کافی ہے، یہ کہنے کے لیے کہ آرزو اور حاصل میں چاہے کتنا ہی فاصلہ حاصل رہا ہو، غالب نے ایک تشنہ کام کی زندگی گزاری۔ مادی اور روحانی دونوں اعتبار سے آرزو اور حاصل کے درمیان فاصلہ کس حد تک حقیقی تھا اور کس قدر غالب کا پیدا کردہ، یہ ایک مورخ کا موضوع ہے لیکن ہمارے لیے فی الوقت اس کی حقیقت بے سود ہے۔ ایک فن کار اپنے فن میں جو محسوس کرتا اور سوچتا نظر آتا ہے وہ ضروری نہیں کہ اس کی حقیقی زندگی سے کوئی منطقی رشتہ بھی رکھتا ہو اور یہ بھی ضروری نہیں کہ حیاتی تجربات کے تناسب ہی سے اس کی تخلیقات میں آب و رنگ آئے۔ دراصل غالب نے ذاتی تجربات اور مشاہدہ عالم سے جو نتائج اخذ کیے وہ شعری زیادہ ہیں، منطقی اور سماجی کم۔ جب میں یہ کہتا ہوں تو اس سے میری مراد یہ نہیں کہ غالب نے حالات کے مقابلے میں محض اپنا وقتی رد عمل پیش کیا۔ یہ تو ہر شاعر شاعر کرتا ہے۔ کہنا یہ ہے کہ غالب نے ایک صوفی فلسفی یا پیغمبر کی طرح نہیں سوچا اور نہ محسوس کیا بلکہ اس نے ایک

آزاد فرد کی طرح شعری وجدان کو رہنا بنا کر چند امداد کی جانب توجہ مرکوز کی۔ یہ وہ استدلال ہیں جو سماجی نقاضوں یا کسی منطق کی پابند نہیں بلکہ وہ ہر قسم کی سماجی شرائط یا منطقی پابندیوں کی حدود توڑ کر انسان اور کائنات کو ایک بڑی اکائی کا جزو مان کر ان پر طرانی کرتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس تہدی سطح پر جا کر شاعری فلسفے اور مذہب کے دائرے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔

بہر حال، غالب نے زندگی کو فریب حقیقی ان کر اور انسان کو اس حلقہ فریب کا مرکز بنا کر تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر چند شعری نتائج اخذ کیے۔ ان نتائج کو ایک ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو ان میں ایک سمت بھی نظر آتی ہے۔ کیوں کر یہ نتائج زندگی میں حرکت کے وجہ کو لازمی سمجھتے ہیں۔

سنا کش ہائے ہستی سے کیسے کیا سخی آزادی

ہوئی زنجیر موج آب کو۔ فرصت روانی کی

اس خوبصورتی سے غالب نے زندگی میں حرکت کے وجود اور پھر اس حرکت کے جبر کو واضح کیا ہے ہستی لاکھ دہم ہو لیکن کیا کیا جائے کہ اس دہم اس فریب ہی میں پوشیدہ طاقت ہے جو اس دہم کے باوجود کو باقی رکھنے کے لیے مجبور بھی کرتی ہے۔ تو یہ حرکت ہے جو غالب کے نزدیک زندگی کے فریب حقیقی سے نمٹنے کا سلیقہ سکھاتی ہے۔ غالب کی شعری لغت میں سب سے اہم لفظ تمنا یا آرزو ہے جو غالب کے لیے اصول حرکت کا کام دیتا ہے۔

آرزو یا تمنا اس فریب حقیقی کو سہارنے کا واحد ذریعہ ہے۔ اسی اصول حرکت پر نہ صرف حیات فرد بلکہ حیات کائنات کا بھی انحصار ہے۔ غالب کی شاعری کا بیشتر حصہ اس آرزو کی تشریح، تجربے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ یہ تمنا فرد کی شخصیت کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ اسے راہ حیات پر چلنے کے قابل بناتی ہے اور اس کے ذہنی اور جذباتی ارتعاش میں مدد بھی پہنچاتی ہے۔ یہی آرزو کبھی استقامت کو دار میں واضح ہوتی ہے، کبھی استغناء میں، کبھی خودداری میں، کبھی آزادی میں تو کبھی بے نیازی میں۔ اور یہی آرزو ہے جو مظاہر کائنات میں دلچسپی لینے اور اس میں حصہ لینے پر اکساتی ہے۔ اور پھر یہی آرزو ہے جو عشق کی صورت میں بھی اظہار پاتی ہے۔ لیکن وہ جہاں بھی ہے فرد کو اپنی شخصیت کے تحفظ کا پابند بنائے رکھتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ آرزو قائم بالذات

ہے۔ اپنی تکمیل کے لیے کسی اور کی محتاج نہیں۔ حاصل سے بے نیاز ہے۔ کیونکہ آرزو کی تکمیل آرزو
کی موت ہے اور غالب اس موت کو برواشت نہیں کر سکتا تھا،
فصل نہ انجمن آرزو سے باہر کھینچ
اگر شراب نہیں، انتظارِ ساغر کھینچ

ہوں۔ میں بھی تماشائیِ یرنگ تماشا
مطلب نہیں کہ اس کے مطلب ہی برآں

دل مت گنوا، خبر نہ بھی سیر ہی بھی
اے بے دماغ آئینہ تماشایِ وار ہے
آرزو کی سرحدیں یقیناً ناامیدی سے ملتی ہیں۔ غالب اس خطرے سے آگاہ تھے،
بس بجوم ناامیدی خاک میں مل جائے گی
یہ جو اک لذتِ ہماری سہی لا حاصل میں ہے

گر یاس سر نہ کھینچے تنگیِ عجب فنا ہے
دستِ گرہِ تماشا، یک بام و صد جوا ہے

خیالِ مرگ کب تشکیں دلِ آزرده کو بخشے
مرے دامِ تنہا میں ہے اک صیدِ بڑوں وہ بھی
لیکن تماشا یہاں بھی ناامیدی اور یاس سے غالب کو بچا لاق ہے۔ تمت ناامیدی کی آگ
میں جل کر نئی زندگی بھی پاسکتی ہے،

زلالیِ شوقِ اندیشہ تابِ رنجِ نوامیدی
کہتے افسوس ملنا عہدِ تجدیدِ تماشا ہے

اس کا مطلب نہیں کہ غالب یا کس کے طوں کی گرفت سے بچنے کے لیے کسی مصنوعی تصویر یا مصنوعی رہبائیت کا سہارا لیتا ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ وہ ان بیعیات کو بھی درمی صداقت کے ساتھ دسوس کرتا ہے۔ چنانچہ شکستِ تمنا، نویدیِ حسرت و غم پرے گراز کے ساتھ غالب کے ستار میں موجود ہیں، لیکن ان تذکروں میں بھی وہ کوئی نہ کوئی پہلو اپنی شخصیت کے اثبات کا ثبوت ہی لیتا ہے۔

اب میں ہوں اور ماتم یک شہرِ آرزو
ٹوڑا جو تو نے آئینہ شمالِ دار تھا

طبع ہے مشتاق لذت بانِ حسرت، کیا کروں
آرزو سے ہے شکستِ آرزو، طلب بخے
اس صورت میں تمنا کبھی کبھی حسرت کی صورت بھی اختیار کر لیتی ہے مگر پھر بھی غل یا اس
یہ تبدیل نہیں ہوا

گھر میں تھا کیا کہ تراغم اسے غارت کرتا
وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرتِ تعمیر سو ہے

مثال یہ مری کوشش کی ہے کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خسِ آشیاں کے لیے
دونوں اشعار میں بلے ہی کے ساتھ ساتھ تعمیر کی حسرت اور قفس میں تعمیرِ آشیاں کی
خواہش بھی موجود ہے۔ تمنا کا یہ انسانی تصور، جیسا کہ پہلے بیان کیا تھا، غالب کے ذہن میں بعدِ طبیعیاتی
دست بھی رکھتا ہے اور تمنا و دست اختیار کر کے ارتقاء کا اصول بھی بنتی نظر آتی ہے، جب
غالب کہتا ہے :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب
ہم نے دستِ امکاں کو ایک نقشِ پایا

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ تمت کس کی ہے جس کا بطور اس امکان کی صورت میں پیش نظر ہے؟ کیا یہ خدا کی تمتا ہے؟ پتہ نہیں یہ شعر کہنے کے بعد غالب کے ذہن میں یہ سوال بھی ابھر اٹھا یا نہیں۔ غالباً نہیں ابھر اٹھا کیونکہ اس سوال کا جواب غالب کے کلام میں کہیں نہیں ملتا۔ اس فرد ہے کہ وحدت الوجود کا تصور جو کائنات کے وجود کو بھی جو مطلق کی اپنے کو دیکھنے کی خواہش کا نتیجہ قرار دیتا ہے، اسی ربانی تمتا سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر یہ نتیجہ نکالا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ غالب کے لیے وحدت الوجود کا تصور اگر تلبیل قبول ہوا ہے تو وہ اسی تمتا کی نسبت سے ہوا ہے۔

دہر نر بسلوہ یکتا بی عشق نہیں

ہم کہاں جوتے اگر خُص نہ ہوتا خود بین

اس طرح کے جو شعر غالب کے یہاں ملتے ہیں وہ غمزدی کرتے ہیں کہ یہ خود بینی یعنی تخلیق کائنات بھی ربانی تمتا کا نتیجہ ہے۔ یوں تمتا یا آرزو اس عالم امکان کے صدم اور وجود کے لیے غالب کے یہاں اصول حرکت کے طور پر کام دیتا ہے۔

اب آئیے کلام غالب کے دوسرے تصورات کی طرف جن میں یہی تمتا یا آرزو کا ردِ نظر نظر آتی ہے۔ تمتا کو اصول حرکت مان لیں تو غالب کسی ایسی منزل پر ٹھہرنا نظر نہیں آتا جو اس حرکت کے خلاف جاتی ہو۔ مثلاً غالب کے تصور عشق کو بھیجیے۔ غالب کا عشق تمتا ہی کی ایک صورت گری ہے جو کسی کسی چہرے یا سراپا میں قید ہوتی نظر آتی ہے لیکن اسی طرح جیسے ایک تیز رفتار دریا اپنے بہاؤ میں نشیبی علاقوں کو چڑھ کر تار آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ یوں وہ ان علاقوں میں محصور بھی ہے اور نہیں بھی۔ کیوں کہ دریا کی حرکت کا تقاضا اسے محصور ہونے کی مہلت نہیں دیتا۔ غالب کا عشق بھی تمتا کی طرح ایک فرد سے وسیع تر ہو کر کائنات یا وجودی ذہنیت اختیار کیے ہوئے ہے مثلاً جب یہ کہتا ہے کہ :

ردقی ہستی ہے عشق خانہ دیراں سازے

انجمن بے شخص ہے گر برق خرمیں میں نہیں

تو زور "عشق خانہ دیراں ساز" پر نہیں بلکہ "ردقی ہستی" پر ہے۔ اسی طرح اس شعر میں :

تھی وہ اک شخص کے تصور سے

اب وہ دھنالی خیال کہاں

۔ دھنالی خیال کے کھوجانے کا افسوس زیادہ ہے، بر نسبت اس "ایک شخص" کے۔

غالب اپنے عشق کو عشق ہستی سے برتر قرار نہیں دیتا۔ اسے دونوں سے نکال دے۔ وہ
 یہ بھی جانتا ہے کہ ان دونوں کا ساتھ ممکن نہیں لیکن ایک حقیقت پسند کی طرح وہ ان دونوں
 کے ساتھ بے ہجر کو تسلیم بھی کرتا ہے :

سر پایا دین عشق و ناگزیرِ الفت ہستی

عبادتِ برق کی کرتا ہوں اور افسوسِ عاشق کا

اگر ایسا ہے تو پھر عشق کے معنی غالب کے یہاں کیا ہیں ! عشق کا مطلب تو اپنے آپ
 کو محبوب میں 'چاہے وہ مجازی ہو یا حقیقی' فنا کر دینا ہے۔ غالب اس عشق کا قائل نہیں۔ یا یوں
 بیے کہ اس کی سکت اپنے میں نہیں رکھتا۔ زیادہ صحیح یہ کہنا ہوگا کہ غالب کا تصورِ برکت اس
 کے جذبے کو اس کے شعور پر غالب آنے نہیں دیتا۔ دراصل عشقِ غالب کے یہاں تمنا کی طرح
 حاصل سے بے نیاز جذبہ ہے اور محبوب اس کے نزدیک محض خشن ہے جو ایک قائم بالذات
 ہے :

نہیں نگار کو الفت نہ ہو، نگار تو ہے

روانی، روش و مستی ادا کہیے

نہیں بہار کو فرصت نہ ہو، بہار تو ہے

طرابت چمن و خواب ہو کہیے

اور تمنا ہی کی طرح عشق کا حاصل بھی ناکامی ہو سکتا ہے :

حاصلِ الفت نہ دیکھا بجز شکستِ آرزو

ہم نے دشت کو، بزمِ جہاں میں جوں شمع

شعلہٴ عشق کو اپنا سروِ سماں بکھا

یہ اور بات ہے کہ غالب نے روایتی معنوں میں عشق کے مضامین باندھے ہیں۔ لیکن میرے خیال میں ایسے اشعار غالب کے تصور عشق کی صحیح نمائندگی نہیں کرتے۔ یہاں بھی عشق کے بائیں میں اس نے کھل کر کہہ ہی دیا ہے :

خواہش کو امتوں نے پرستش دیا قرار
کیا پوجا ہوں اس بت بیدار کو میں

عشق بے رطلی شیرازہ ابرائے حواس
وصل زنگار رخ آئینہ حسن یقیں

عشق میں حاصل یا "وصل" سے زلیخہ غالب کے یہاں دنیا کی اہمیت ہے۔ دنیا کا تصور بھی عشق کی طرح تمنا ہی سے اپنے رشتے استوار رکھا ہے اور عشق نہ صرف انسانی اقدار اور انسانی رشتوں میں بلکہ آگے بڑھ کر مذہب میں بنیادی اہمیت حاصل کر جاتا ہے :

وفا داری بشرط استواری اصل ایساں ہے
نرے بت خانے میں تو کہے میں گاؤں برہمن کو

غیر سے دیکھیے کب خوب نہا ہی اس نے
نہ ہی ہم سے 'پر اُس' بت میں وفا ہے تو ہسی

نہیں کچھ شبو و زنار کے چھندے میں گیرانی
وفا داری میں شیخ و برہمن کی آزمائش ہے

مذہبی تصورات میں بھی غالب اسی تمنا کے تصور کا پابند نظر آتا ہے۔ اگر غالب اپنے کو "موصد" کہتا ہے اور مذہبی تقاطع و نظر میں امتیاز کا قائل نہیں تو وہ اسی تمنا کے بے لوث اور کائنات ہونے کے تصور کے عین مطابق ہے :

ویر و حرم آئینہ مکرار تمنا واماں گئی شوق تراشے ہے پناہیں

یہی تشائے لیے مذہب ایک درمیانی منزل یا واماندگی کا وقفہ ہے : کو منزل مقصود سمجھا سزاؤ
 کے تصور میں غالب کی بے نیازی حیرت انگیز ہے :

حاصلت میں تائبہ نہ مئے وانگیں کی ابگ
 دوزخ میں ڈال دو کوئی کے کر بہشت کو

نیا زہ کو مانوں کہ : ہو گرچہ رہائی
 پاداشِ مل کی ٹٹے خام بہت ہے

بہت نہ کندہ حیا : افسردگی دل
 تعمیر با اندازہ ویرانی مائیت

سزا و جزا سے بے نیازی، مذہب کو واماندگی شوق کی تراشی ہونی چاہی بھٹنا اور وفا کو
 نسیم کے رشتوں کی بنیاد ماننا، یہ سب اسی بات کی طرٹ اشارہ کرتے ہیں کہ غالب ایک مسلسل
 توجہ بھی نہ تسکین پانے والی تمنا، ہمیشہ تشنہ رہنے والی آرزو پر ایمان رکھتا ہے۔ 'ایسا ایمان
 زندگی کو فریب اور اسی فریب کو حقیقی سمجھتے ہوئے بھی انسانی وجود کو اپنی جگہ برقرار رکھنے کا
 ماتن ہے۔ اور پھر یہ ایمان کسی فلسفی کا ایمان نہیں بلکہ ایک ایسے شخص کا ایمان ہے جس نے
 پے پیے ہزاروں افراد کی طرٹ زندگی گزاری ہے، ہر طرح کے نشیب و فراز سے گزرا ہے۔ عشق
 بھی یا ہے، جفا بھی ہوتی ہے اور وفادار بھی رہا ہے۔ لیکن جس نے آرزو کے ہمارے اپنی ذاتی
 اور روحانی شخصیت کو منتشر ہونے سے بچانے بھی رکھا۔ اسی میں غالب کی اہمیت بھی ہے
 اور عظمت بھی۔ ♦♦

غالب کے کلام میں تطابق بہ نفعی کی صورتیں

حقیقۃً اللہ

غالب کے اس شعر سے ہم سب بخوبی واقف ہیں :

روزِ دیں نشناہم درست و معذوم
نہاد من عجبی و طریقی من عربیت

یعنی میں دین کے اسرار و رموز سے قطعاً آگاہ نہیں ہوں بلکہ اس لحاظ سے معذور محض ہوں کیوں کہ میں اپنی طبیعت اور سرشت کے اعتبار سے عجبی ہوں اور مسلک کے اعتبار سے عربی۔

غالب کے یہاں ایک طرف دیدِ محرم یا کفر و ایمان کی کش مکش نمایاں ہے جس میں تضاد کا پہلو شامل ہے تو دوسری طرف عجبی و عربی کش مکش ہے۔ اقبال روزِ دیں سے آگاہ ہی نہیں روزِ دیں کے عارف بھی تھے اور اسی آگاہی نے اُن کے جذبات کی ایک خاص پہنچ پر تربیت کی تھی۔ غالب اس تربیت ہی کے قائل نہ تھے کیونکہ غالب نے اگر عربی طرزِ تربیت سے کوئی چیز اخذ کی تھی تو وہ تھا خُرجِ عمل اور عجبی آدابِ زندگی نے انھیں خیالِ حُسن کا سلیقہ عطا کیا تھا۔ انہی دونوں طرزِ اُسے فکر و عمل نے انھیں حیات و کائنات کی ایک خاص فہم اور انھیں انجیز کرنے کی ایک خاص تہذیب بخشی تھی۔

زندگی اور اس کے معاملات کے تعلق سے غالب نے کبھی تغافل نہیں برتا بلکہ جن سیاسی، سماجی اور تہذیبی صورتِ حالات کا انھیں سامنا تھا، وہ ہر خاص و عام کے لیے

ہمساز شکر تھے۔ وہ 'وفا کی کشتیوں' نئے نظام رسل و رسائل بھاپ انجمن 'تاریقی کی سہولتوں کو لبیب کہتے ہیں اور بھارت میں فرنگ کی کافر اداؤں پر نہال ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ انھیں ہر انگریز افسر بدد برطانوی ہاشندہ دانش میں بیٹا اور پیش میں بے مثال نظر آتا ہے۔ لیکن یہ بھی غالب ایک حسد و اکتھا۔ انھوں نے یہ ضرور کہا تھا اور ایک انتہائی معاملہ فہم اور حساس سمیت رکھنے والی شخصیت ہی ایک غیر یقینی اور غیر آشنا دور میں یہ کہہ سکتی تھی کہ مردہ پروردن مہارک کا ریت۔ مگر کیا واقعی غالب مستقبل پرست تھے یا ان معنوں میں وہ مستقبل پرست تھے کہ تاریخ سے عدم اشتغال اور چھل کر وار پر ان کا یقین مسلم تھا۔ دراصل تاریخ ہی نہیں انسانی طوائف اور نفسیات کے تقاضوں اور مطالبات پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ اور وہ زندگی کے اس راز سے ناخدا واقف تھے،

ثبات ایک تیز کو ہے زمانے میں

فکر کے اسی پہلو نے غالب کو تضاد فہمی کی ترغیب بھی دی اور یہ بھی جزایا کہ حقائق عالم کی ترکیب و تشکیل میں محض یہاں خواص ہی کی اہمیت نہیں ہے بلکہ افتراق اور تضاد کا بھی بڑا دخل ہے۔ چیزیں بظاہر جیسی جو کچھ نظر آتی ہیں وہ نہ تو ایسی ہیں اور نہ محض اُن کا ظاہر ایک طرف اور نمایاں رخ ہی کل حقیقت ہے کیونکہ ہیں کو اکب کچھ نظر آتے ہیں کچھ۔ گویا کچھ ہماری بصارت کی معذوری اس کا سبب ہے اور جسے فریب نظر کا نام دیا جاتا ہے تو دوسری طرف شے خود اپنے میں، اپنی ذات، اپنے خواص میں کیسے ہے نہ کیساں بلکہ تبدیلی اس کا خاصہ ہے اور تبدیلی خود دیکھنے والے کی طبیعت کا بھی خاصہ ہے۔ اسی سچے کو ملحوظ رکھتے ہوئے غالب نے عالم تمام کو حلقہ دہام خیال قرار دیا تھا۔ تاہم اپنی اصل میں غالب جیسی باطل، معاملہ فہم اور حساس شخصیت کے لیے نہ تو عالم تمام حلقہ دہام خیال تھا اور نہ جنونیوں، مجذوبوں یا غافلوں کا مان و مکن۔ غالب نے بے زندگی محض جہد مسلسل کا نام تھی۔

زخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا

نئے بھاگنے کی گوں نہ اقامت کی بات ہے

جہاں فرار کی کوئی راہ ہو نہ اقامت کی کوئی سبیل، وہاں محض شکوہ، محض احتجاج، محض نوہ ہی ممکن ہے۔

لیکن بعض طوائف ہر جنبش کو کسی دوسرے سلسلہ جنبانی کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور ہر حرکت کو دیگر متعلق اور غیر متعلق حرکات کے لائڈی نتیجے سے تعبیر کرتے ہیں۔ انھیں اس حقیقت کا بھی بخوبی علم ہے کہ نفعی کے اندر ہی اثبات کی رت بھی کہیں کا در فرا ہے اور اثبات ہی میں نفعی کا ایک مشابہ برسرِ کار ہے۔ غالب فطرت کے اس راز کے محرم ضرور تھے لیکن ان کی طبیعت کی شوخی انھیں زندگی کو برتنے اور اُسے آزمانے کا ایک پیٹنڈہ اسلوب ہمیا کرتی ہے اور یہ اسلوب تھا انطباق بہ نفعی کا اسلوب۔

غالب کے کلام میں سب سے زیادہ مثالیں انھیں اشعار پر گواہ ہیں جن میں غالب نفعی کے سامنے یا تو بیحد پسر ہو جاتے ہیں اور سپاہیانہ جلال اُن میں عود کرتا ہے یا طنز و تمسخر اور طعن و تشنیع کے حربوں سے کام لے کر گفتگو کا رخ ایک غیر متوقع سمت کی طرف موڑ دیتے ہیں۔ کبھی نظر انداز اور صریح نظر کرنے میں انھیں طمانیت حاصل ہوتی ہے اور کبھی نفعی سے اس طرح تطابق کرتے ہیں کہ اس میں ارتفاع یا Sublimation کی ایک صورت نکل آتی ہے۔

دستِ گاہ دیدہ خوں بار مجنوں دکھینا
یک بیاباں جلوہ گلِ فرش پا انداز ہے

کائناتوں کی زباں سوکھ گئی پیاس یارب
اک آبلہ پا وادیِ پُر خار میں آوے

عجب نشاۃ سے جلاد کے چلے ہیں ہم آگے
کہ اپنے سائے سے سراپاؤں سے ہے دو قدم آگے

جس زخم کی ہو سکتی ہو تدبیر رفو کی
لکھ دیجیو یارب اُسے قسمت میں عدو کی

بھگہ گرم سے اک آگ ٹپکتی ہے اسد
ہے چرائیاں خس و خاشاک گلستاں مجھ سے

یہ زبان تو تامل کو نول بہا دیتے
کئے زبان تو منبر کو مرحبا کیے

ایسا نہیں ہے کہ ۱۸۵۷ء کی بغاوت اور اس بغاوت میں ناکامی کے بعد ہی معاشرے میں اختلال پیدا ہوا بلکہ پوری انیسویں صدی ایک زبردست تہذیبی اور سماجی انتشار سے دوچار تھی۔ مرکزیت پارہ پارہ ہو رہی تھی بلکہ ہو چکی تھی۔ ہر ایک ذہن میں کل جو ابھی پردہ غیاب میں تھا، کئی شبہات و سوالات کی دھند میں آنا ہوا تھا۔ غالب کے انتخاب کلام کا بیشتر حصہ رنجِ اول ہی کی تخلیق ہے جب کہ انھوں نے اپنی عمر کے پچیس برس بھی پورے نہیں کیے تھے۔ مگر اس حصے میں ان کی فکر میں جو صلابت اور لفظ کے برتاؤ میں جو خشکی اور تخیل میں جو حیرت آتا رہی ہے و نیز قریب و بعید اشیاء اور ان کی ضدوں میں جو مناسبتیں قائم کی گئی ہیں غالب کی طریقِ رسائی کے خاص پہلو ہیں۔ عہدِ غالب کے انتشار کے مقابل ذہنِ غالب کی مرکز جوئی یقیناً نگہی توجہ کی سمت تھی ہے۔ غالب نے ان ضدوں کے مابین اور ان بظاہر ضدوں کے بطن میں جو مناسبتیں محسوس کیں یا قائم کی ہیں، ان کو ہم بڑی آسانی سے رعایت کا نام بھی دے سکتے ہیں کیونکہ رعایت محض کیساں انسا کی رشتوں ہی سے عبارت نہیں ہوتی بلکہ ضدوں کو ایک جگہ ہی پر پہلو بہ پہلو رکھ کر معنی کے نئے افادات قائم کرنے کی گنجائش بھی مہیا کرتی ہے۔

غالب اگر بڑے سخن و خوبی کے ساتھ نفی سے تطابق کی ایک راہ نکالتے ہیں تو یہ ان کے حواسِ تخیل کا ایک معمولی سا کمال ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشنی شمع قائم خانا ہم

یہاں آزادوں جیسا لفظ صرف اور صرف غالب ہی کی دین ہے۔ اسے ہمارے عہد کے برہمن کا بدل بھی کہہ سکتے ہیں اور ان صوفی منش قلندروں سے بھی متعلق کر کے دیکھ سکتے ہیں جو دنیوی

حرم و آزار، نفاق و افتراق اور ہر تکلف و آسائش سے بری اور بلند ہوتے ہیں۔ خاکساری جی کی شناخت ہوتی ہے اور دلوں پر مگرانی جن کی توفیق۔ غالب کہتے ہیں کہ ہمدان شمار تو اُن بے نیاز ہستیوں میں کرنا چاہیے جنہیں اگر کوئی غم بھی ہوتا ہے تو محض بہتہ یک ساعت! اس کی دلیل وہ ان لفظوں میں ہم پہنچاتے ہیں کہ چونکہ ہم آزاد مشق قلند ہیں اس باعث برق جیسی غار نگر قوت سے اپنے ماتم خانے کی بجلی ہوئی شمعوں کو روشن کر کے منحنی سے ایک مثبت کام لے لیتے ہیں۔ اس لیے کہ چونکہ ہم منحنی سے مثبت کام لینے کا ہنر یا حوصلہ رکھتے ہیں اس باعث ہمدان شمار آزادوں میں ہوتا ہے۔ محو بلا شکر کی روشنی میں یہ اشعار بھی دیکھیے کہ تطابق بہ نفعی کی صورت میں وہ بے بعد و بخرے۔ ہم ضدوں کو کس طرح بروئے کار لاتے ہیں :

مری تعمیر میں مضر ہے اک صورت خرابی کی
بیہولی برق غمیں کا ہے خون گرم دہقان کا

نہ ہو گا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حبابِ موبہ رفتار ہے نقشِ متدم میرا

جہاں میں ہوں غم و شادی ہم ہیں کیا کام
دیا ہے ہم کو خدا نے وہ دل کہ شاد نہیں
اب ذرا غالب کے اس شعر پر غور فرمائیں :

جوئے خوں آنکھوں سے بہنے دو کہ ہے شامِ فراق
میں یہ سبھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہو گئیں

غالب کے اس شعر میں بھی ججزوں سے ربط پیدا کرنے، انہیں قبول کرنے یا رد کرنے کا اپنا ایک اسلوب ہے۔ غالب یہ ضرور کہتے ہیں کہ ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھرائیں کیا۔ مگر غالب کا اصل اندازِ نظر ان کے انہیں اشعار سے ترشح ہوتا ہے۔ جنہیں وہ تقدیر پر اکتفا کرنے یا فارغ ہونے کے برخلاف ایک دوسری راہ نکالتے کی سعی کرتے ہیں۔ غالب جوڑے دار ضدوں یعنی

Binary opposition کو پہلو پہلو رکھ کر معنی کو ایک نیا اور مختلف تناظر عطا کرتے ہیں بلکہ کٹر ہندی چوڑوں کو براہِ نیغت کرتے اور انہیں ایک نئے طور پر ترتیب بھی دیتے ہیں۔ غالب جہاں ضدوں کو متضاد اور متضادوں کو مل جلوسے دار ضدوں جیسے سرد / گرم، سیاہ / سفید، رقت / بخت، زمیں / آسمان، ہجر / وصال، احکار / اقرار، شام / صبح، وغیرہ کے طور پر اظہار کرتے ہیں وہاں ان کے فطری متضاد پر ایوں کے بجائے معنی یا کیفیت کی سطح پر قاری کے ذہن میں متضاد متاخر کو براہِ نیغت کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ ایک مشکل ترمیم ہے ایک دوسرے یا تیسرے درجے کا شاعر سامنے کی روزِ تہِ ضدوں پر اکتفا کر لیتا ہے جبکہ بڑا شاعر ہمیشہ توقع کو رد کرنے کی طرٹ مائل ہوتا ہے۔

رکن نے ایک اہد بات کہی تھی کہ طراشوا اپنے عوسات میں جتنا شدید ہوتا ہے اسی قدر اس کا اظہار بھی شدید ہوتا ہے جب کہ دوم درجے کا شاعر اپنے عوسات میں تو بے حد شدید ہوتا ہے لیکن اظہار میں کمزور واقع ہوتا ہے یعنی وہ اپنے عوسات کو ان کی شدت کی نسبت سے اظہار کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔

محول بالا شعر میں غالب نے ایک طرٹ جوئے خوں کو آنکھوں سے بہنے پر کسی طرح کی شکایت کی ہے نہ احتجاج اور نہ ہی وہ اس صورت حال کا ماتم کرتے ہیں اور نہ داد خواہ ہوتے ہیں بلکہ منفی حالت ہی میں انہیں ایک مثبت صورت بھی جھلکتی ہوئی نظر آتی ہے، وہ جوئے خوں میں بھی فطرت کی ایک راہ نکال لیتے ہیں کہ میں یہ بکھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہو گئیں۔ یہاں خوں کی پیمک اور جوئے خوں کے بہنے میں شمع کی ٹوکی لرزش سے جو متابعت قائم کی ہے اس نے پیکروں کا ایک چکا چوند کرنے والا سلسلہ سا قائم کر دیا ہے۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ صرٹ نظر یا نظر انداز کرنے کا فن بھی غالب کو خوب آتا ہے مگر اس سے زیادہ چیزوں سے اٹھنے اور انہیں اٹھانے، برتنے اور ان سے لطف اندوز ہونے یا ان سے نشاط انگیز اذیت اٹھانے کی طرٹ ان کی طبیعت کچھ زیادہ ہی مائل رہتی ہے۔ آپ غالب کی ترکیب ہی کا مطالعہ کریں تو پتہ چلے گا کہ وہ لفظ اور لفظ کے مابین کوئی باریک سی ورز بھی چھوڑنے کے قائل نہیں ہیں۔ ان کی ترجیح کسی ایک لفظ کے بجائے لفظ کو دیگر لفظوں کے

ساتھ خوشنود لکچروں کی شکل میں دیکھنے یا دکھانے پر ہوتی ہے۔ ان کا ٹھکانہ اہر کسی بندھی ترکیبوں سے اُن کی جذباتی شدتوں کا بھی بخوبی پتہ چلتا ہے۔ یہ صورت اکثر ان اشعار میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے جن میں وہ چیزوں سے اُلجھنے، انہیں اُلجھانے یا اذیت کے لہجوں میں نشاۃ کے لطیف تجربے سے دوچار ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

گیلوں میں میری نعش کو کھینچے پھر دو کہ میں
جس داوہ ہوائے سر رہ گوار تھا

عشرت پارہ دل 'زخمِ تمنا' کھانا
لذتِ دیش جگر غرقِ نمکِ دال ہونا

براحتِ تحفہ 'الماس ازخاں' داغِ جگر ہر یہ
مبارک بادِ اسدِ خمِ خوارِ جانِ درد مند آیا

دلِ حسرتِ زدہ تھا 'مائدۂ لذتِ درد'
کامِ یاروں کا بقدرِ لب و دندان کھلا

مقدمِ سیلابِ دل کی نشاۃِ آہنگ ہے
خسائے عاشقِ مگر سازِ مدائے آب ہے

عشرتِ قتلِ گہرِ اہلِ تمنا مت پوچھ
عیدِ نظارہ ہے ہمشیر کا عریاں ہونا

ان اشعار میں یقیناً مسوکیٹ (Masochism) کا میلان واضح ہے، فرد کی ذات جس میں مین مرکز میں آجاتی ہے، مسوکیٹ پسند جہانی یا جذباتی اذیت سے محفوظ فرد ہوتا ہے

مگر وہ دھڑلے کے باپ میں ایزد پسند یا آزار دوست نہیں ہوتا۔ غالب ایک طنز اپنے ٹھیکہ
 مضمون میں انسان دوست اور وسیع الشرب واقع ہوئے ہیں لیکن جذباتی اذیت کے لمحوں میں
 بن کا قصد تعاقب پر نفعی ہوتا ہے وہ بڑی خوش دلی کے ساتھ اپنی نا اہلیگیوں کو نفسیاتی سطح
 پر اٹھ کر لیتے ہیں۔ اس قسم کے اشار کی پہلی قرات یقیناً پڑھنے والے کے ذہن پر کچھ کے لگاتی
 ہے بلکہ ہمارے اندر تلخ آمیز تاثر پیدا کرنے کی موجب بھی ہوتی ہے لیکن دوسری اور تیسری قرات
 کے بعد ہم پر غالب کی وہ پختہ تر ذہانت، شکستہ ہو جاتی ہے جس کا مقصد ہمیں یہ یاد کرانا ہوتا
 ہے کہ مدیئے نادر نار کیا کیجیے ہائے ہائے کیوں؟ جو لوگ کمال ہوشیاری سے نفعی کو انجیز
 کرنے کے فن سے واقف ہیں اور نہایت خوش دلی کے ساتھ نفعی سے مطابقت پیدا کر لیتے
 ہیں۔ زندگی کا ہر جبر ان پر آسان ہو جاتا ہے اور ہر اذیت ان پر خود اتلافی کے ایک امکان
 کے طور پر صادر ہوتی ہے۔

ہر چند سبک دست ہئے بت شکنی میں

ہم ہیں تو ابھی راہ میں ہے سنگِ گراں اور

زخم پر چھریں کہاں طفلانِ بے پروا نمک

کیا حرا ہوتا اگر بچہ میں بھی ہوتا نمک

داد دیتا ہے سرے زخمِ جگر کی واہ واہ

یاد کرتا ہے مجھے دیکھے ہے وہ جس جانک

مڑھ لے فودقِ ایری کہ نظر آتا ہے دامِ خالی، قفسِ مرغِ گرفتار کے پاس

جگر تشنہ آزار تشنہ نہ ہوا جوئے خوں ہم نے بہائی تین ہزار کے پاس

نشا داغِ غمِ عشق کی بہار نہ پوچھ

ننگنگی ہے شہیدِ گلِ خزانِ شمع

مقتل کو کس نشا سے جانا ہوں میں کہ ہے

پڑ گئی خیالِ زخم سے دامنِ نگاہ کا

غالب نے اپنے ایک فارسی شعر میں یہ غلط نہیں کہا تھا:

عمر اچرخ بہ گردو کہ بگر سوختہ ای

چول من اندودہ آذر نفساں برخیزد

غالب تو عشق ویراں ساز کو استعارے کی زبان میں ہستی کی مدق قرار دیتے ہیں اور اس انجن کو بے مشکتے ہیں جس کے خزن میں برق نہیں ہے۔ زخم تو زخم، زخموں کی بمبہ گری اسی لیے انھیں مرغوب ہے کہ زخم سوزن کی اپنی ایک لذت ہے، دل جیسی چیز اگر ندیم نہ ہوتی ہو تو ان کا امر انخبر سے سینے کو چیرنے پر ہوتا ہے اور غم اگر خوشکال نہیں ہے تو وہ دل میں پھری چھوٹنے کی تاکید کرتے ہیں۔

ایک طر دشت میں انھیں عیش ہے کہ گھر یعنی گھر کی عافیت ہم یاد نہ رہی اور دوری طرف وہ اس بق درق بیاباں میں ایک دیوار کے طالب ہیں کہ شوریہ کی کے ہاتھوں جو سرد ہال دوش بن گیا ہے اس کا دوا بخز سنگ دیوار کے کچھ اور نہیں۔

ان تمام صورتوں میں یقیناً جذبات اور عسوسات کی سطح پر بڑی شدت اور تندی ہے لیکن اس بظاہر جوش اور تشنچ کے پیچھے غالب کا ایک وسیع تر نقطہ زندگی کام کر رہا ہے۔ قیام اور عافیت ان کے یہاں موت ہی کی مترادف صورتیں ہیں ان کے غالبلوں میں اقرار پر انکار، فنا پر جفا، تعمیر و تخریب، مرہم پر زخم اور گھر پر بیاباں کو جو فوقیت حاصل ہے وہ ان کی طبیعت کی یک گوشہ بے اطمینانی اور بے ثباتی کی منظر تو ہے ہی، لیکن اس سے زیادہ تطابق بطنی کی وہ صورت ہے جس میں مختلف ضدوں کے درمیان زندگی کرنے کی ایک نئی اور ہم میں سے اکثر کے لیے ایک اجنبی راہ نکالنے کا راز مضمر ہے۔ میر کا اپنا ایک طریقہ تھا اور انھوں نے گذران کی ایک صورت کچھ اس طور پر نکالی تھی:

مرے سلیقے سے میری بھی محبت میں

تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

غالب: پیشرو اقبال

عبد الحق

یہ نہ تو اقبال ہے اور نہ توازن۔ دو ذولسان سحر ساز شاعروں کے مخصوص ذہنی و فکری اور مشترک تفاعل کی تفہیم ہے اور تعبیر۔ بلکہ سلسلہ فکر انسانی کی بونجی کا ایک عاجزانہ مطالعہ پیش نظر ہے جس میں چراغ سے چراغ جلنے کی روایت کا ایک پرتو نظر آئے گا۔ ایک ناقد نے لکھا کہ اگر سرسید نہ ہوتے تو فارسی زبان میں خودی کا فلسفہ نازل نہ ہوتا۔ دوسرے ناقد کا قول ہے کہ اگر حسائی نہ ہوتے تو اقبال کی شاوی وجود میں نہ آتی۔ ایک تیسرا قول سرمد القادر کا ہے:

”اگر میں تناسخ کا قائل ہوتا تو ضرور کہتا کہ مرزا اسد اللہ غالب کی روح نے

اقبال کے جسدِ خاکی میں دوبارہ جنم لیا۔“

قیاسات جو بھی ہوں۔ غالب و اقبال کے مابین کچھ مشترک ابعاد ضرور ہیں جن پر ناقدین نے ذکر کثیر سے کام لیا ہے۔ میری رائے میں اقبال (حالی کے بعد) پہلے شخص ہیں جنہوں نے غالب شناسی کو ہمینر کیا۔ ان کو اتفاقاً غالب میں بھی تعلیم حاصل ہے اور غالب کی عظمتوں کے اعتراف میں سب پرستت بھی۔ ادعائیت پر محمول نہ کیا جائے تو کہوں کہ اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے غالب شناسی میں وہ پیچیدہ اظہار و محففات کیا جس کی سرحدوں کو آج تک نقد و تخلیق کا کوئی مروید ان مَس نہ کر سکا۔

غالب و اقبال کی عظمت کے اقرار و اقران میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ انکار تو کیا اشتباہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ان کی عظمت لازوال شہرت رکھتی ہے۔ دونوں نے بظاہر اپنے کو فردا کے فن کار کی صورت میں پیش کیا اور اس پر اصرار بھی کرتے رہے مگر واقعہ یہ ہے کہ دونوں نے زمان و مکان کے فصیلین کو سفر کر لیا ہے اور ان سے ماوراء ہیں۔ انھوں نے ہمارے شعروء و ثقافت کو آفاقی اساس بخشا ہے۔ ہمیں دنیا کی بڑی تخلیقات کے دوبرو اس شان سے لاکھڑا کیا کہ آنکھوں کو خیرگی نہیں ہوتی اور نہ شرمساری بلکہ ایک تفاخر کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہی نہیں بہ قول پروفیسر رشید احمد صدیقی ان کی وجہ سے باہمگاہ ایزد میں بھی ہماری توقیر میں اضافہ ہو گا۔

میں عالمی ادب سے زیادہ واقف نہیں لیکن گوشتہ دل میں یہ گمان ضرور گزرتا ہے کہ کیا ان دونوں کی موجودگی ایک عجوبہ نہیں ہے؟ اردو دنیا کی کس زبانوں میں سے ہے۔ اس کی کم عمری اور کم بایگی کو دیکھیے۔ دوسری طرف عالمی میزان پر دو بڑے فن کاروں کے وزن و مقام کا احقران کیا دنیا نے تخلیق کا مجزوہ نہیں ہے؟ شاید ہی کسی ادب کو یہ منزلت میسر ہو۔ یہ مخلوق کی دین ہو یا مغربیوں کا فیضان۔ سرزمین ہند کی تاب کار زرخیزی کا یہ تخلیقی استعجاب فکر طلب ضرور ہے۔

بہ ظاہر یہ دونوں دو دار الخلافہ کے باشندے ہیں مگر بیسوں سلاطین و سلطنت سے سیراب ہیں۔ تحریری حوالوں میں یہ کثرت آرائی موجود ہے کہ دجلہ و دینوب و نیل ان کی زد میں ہے۔ یہی نہیں آفاق بھی اپنی ممکنہ جہات کے ساتھ ان میں گم ہے۔ وسعت نظر کی پہنائی میں ارض و سما کی دنیا محدود نظر آتی ہے شاید اسی باعث دونوں جہان تازہ کی تعمیر میں سرگراں ہیں۔ اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی اضطرابی آرزو میں سرشار دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی وسعت طلبی گمان آہادہستی اور آفاقی حصار کیا عرش سے بھی پرے لے جاتی ہے۔ یہ تصور بایر و شاید کہیں نظر آئے۔ یہ تصورات اس تہذیب کے طفیل ہیں جو زمان و مکان کی اہریت سے مستعار ہیں اور لامتناہی تسلسل کا نظری و فکری نکتہ فراہم کرتے ہیں اسی نے تخلیقی فعالیت کا سرچشمہ حسن آفرینی کے مرتعے تیار کرتا ہے جو اہریت کی حدود کو چھوتا ہے۔ اس عمل میں مرکزی محور ابن آدم کا ہے جو اپنی حدود میں فسق

کی صفات دکھتا ہے۔ اس شخص میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہے۔ دونوں کی آفاقی برائی کی ایک جہ یہ بھی ہے کہ ان کے غمزدگانہ من انسان کو بڑی بزرگی حاصل ہے۔ کائنات اور انسان کا یہ سبب تصور دونوں کو مشترک اقدار سے منکب کرتا ہے، ٹھکڑی کی پرگانہ خضار اور مغرب قوم کی نغیات میں اس بے کراں دست کی ترغیب ایک ستمن ٹکری اقام تھا جس کے نقیب غالب بھی تھے اور اقبال بھی۔ جہانی دور مغز افغانی حد ہندوؤں سے مغرب ملنے کی صورت میں تناؤں کی کھلی خضائیں دوسرے کی سیر بھی جنھیں نایاب تھی۔ دونوں آزادی اور آرزو مندی کے خواہاں تھے۔ غالب کی خضائے سبب کا تخلیق تصور اقبال کے لیے بڑی کشش رکھتا ہے۔ ہر ان شان وجود کے صدا سے اقبال مضطرب ہیں۔ اس شمش جہات کی دنیا کو دوا ہمہ قلوب دیتے ہیں اور اس کی تخلیق وہ خود کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں اور بھی ہیں ابھی بے خود پر ان کا اقبال ہے۔

اس موضوع کو دوسرے رخ سے بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ اقبال غالب کے ذہنی اُفتخ سے کہیں آگے ہیں۔ ان کی انفرادی تخلیق توانائی کے علاوہ ان کا مطالعہ، معاشرہ ٹکری رویے، ملکی اور بین الاقوامی سیاست کی کن کش کی وجہ سے یہ بہت ایک نظری نہیں ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اقبال نے غالب کی عظمت کو تسلیم کرنے میں بخل نہیں برتا، نہ ہی کسی مائل سے کام لیا۔ اقبال نے تو غالب سے بہت کم رتبے کے شعرا سے اپنے مجز و نیاز کا اظہار کیا ہے۔

مجنون گورکھ پوری کے حوالے سے یہ کہنے میں عار نہیں کہ اقبال نے مولانا رومی سے جس نیاز مندی کا اظہار کیا ہے وہ بے جا عقیدت کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس سے اقبال کی منکراہ حیثیت کو نقصان بھی پہنچا ہے۔ ان مباحث سے قطع نظر اقبال کی علمی دیانت داری دیکھیے کہ وہ اپنے تصورات کو دوسروں سے بھی منسوب کرتے ہیں۔ اس نسبت میں ان کے قلب و نظر کی فراخی بھی شامل ہے۔ اس نوع کا اظہار اقبال ہی کر سکتے تھے۔

خرد افروز و مراد رس حکیمانہ فرنگ

سینہ افروخت مرا صحبت صاحب نظران

غالب نے بھی کما حقہ اعتراف کیا ہے۔ ہاں کہیں کہیں ان کی شوخی نے عجب لطف دیا ہے۔ سرستہ و تواد کے اتہام کو جس خوبصورتی سے غالب نے نبھایا ہے وہ صرف غالب کو ہی

زیب دیتا ہے :

گماں میر کہ تو اردو یقیں شناس کہ روز

مبارع میں بہ نہال خانہ ازل بردست

مگر غالب نے صدق دل سے اپنے اکتساب اور مجز دونوں کا برملا اظہار بھی کیا ہے :

”خوگم تازہ دارم شیوہ جامہ بیباں را

دلے در خویش بیم کار گر جاوئے آناں را

اقبال کی طرح غالب نے بھی غوری، نظیری، عرفی، بیدل کی حکیمانہ بصیرتوں اور فنی کمالات کو تسلیم کیا ہے۔ جتنا بھی ہے کہ نگرانی کا یہی تسلسل ہے جو فکر و نظر کو آگے کی طرف بڑھلا رکھتا ہے اور اسی کے احوال و انکار سے سیرانی بھی حاصل کرتا رہتا ہے فکر نہ جامہ ہے اور نہ فن۔ دونوں رواں دواں رہتے ہیں۔ اسی سے اکتسابات کامل نے تخلیقی اسلوب اختیار کرتا رہتا ہے۔ یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ اقبال کی رہبری غالب کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا تھا۔ وہ جن تصورات کے حامل تھے اور ان کے لیے اظہار کا جو پیرا بیان دے گا رکھتا غالب ہی کفایت کر سکتے تھے۔ اسی لیے غالب سے استفادے کے علاوہ اردو کے دوسرے شعراء کا حوالہ یا اخذ و استنباط کا اشارہ نہیں ملتا۔ یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھیے کہ فکر و نظر کے عمیق عنوانات کے ابلاغ کے لیے میر اسن، میر تقی میر، انشا دہق اور دماغ کی زبان ساتھ نہیں دے سکتی۔ لفظ و معنی کی ایک دوسری دنیا کی ضرورت نے غالب کو مجبور کیا کہ وہ روش عام سے ہٹ کر بیدل کی پیچیدہ گوئی میں پناہ لیں۔ لفظیات کی یہ تراشیدگی اور مفہوم کی گراں باری سے آہنگ کو متحمل کرنا معمولی ذہن کا کام نہ تھا۔ چنانچہ خود غالب کو احساس تھا کہ خیالات کے تلاطم کے لیے الفاظ کا جامہ تنگ نظر آتا ہے۔

کردن خواب گفتگو پر دل و جاں کی مہمانی

اقبال کے مشاہدے میں ترسیل کی یہ ناکامی کبھی کبھی نالہ و لدوز بن کر نمایاں ہوتی ہے :

حقیقت پر ہے جامہ حوت تنگ حقیقت ہے آئینہ گفت ارزنگ

فروزاں ہے سینے میں شیخ نفس مگر تاب گفت را کہتی ہے بس

یا اس سے زیادہ بلیغ اور بے کسی کا اظہار اس شعر میں ہے :

درجہ نئی گنبد میں معنی یکپارہ

یک لفظ بدل در نحو شاعر تو دوری

لفظ و معانی کے اس رشتے کو نظر میں رکھیں تو غالب و اقبال کے اسالیب کا تنوع اور دیرپا تاثر دہن نشیں ہونے لگا۔ دونوں کو ایک نئی زبان، نیا آہنگ اور نیا شعری سانچہ ڈھالنا پڑا۔ میر میں غزلوں کے معانی میں وسعت کے ساتھ گھٹنے کی کیفیت عام ہے۔ دونوں فن کار فکر کے ابلاغ میں کامیاب ہیں۔ اس کا سبب بھی آپ کے سامنے ہے۔ یہ محض حادثہ نہیں ہے بلکہ ایک برہمی حقیقت ہے کہ دونوں دو سادہ شاعر ہیں اور زبانوں پر یکساں قدرت رکھتے ہیں۔ دونوں یہ نیز ان تخلیق بھی قائم کیا ہے کہ اردو میں اسی ادیب کو عظمت ملے گی جو فارسی و عربی زبانوں کا مزاج داں ہوگا۔ یہ بیان ہے جس پر فن کی بقا کا انحصار ہوگا۔ غالباً یہی اسباب ہیں جو اقبال کو غالب سے قریب کرتے ہیں۔ غالب طرز بیدل کے داماد ہیں۔ اردو میں میر تک ان کی رسائی ناممکن کے توسط سے ہے۔ یہ بھی بلا وجہ نہیں ہے۔ بیدل کے بعد کون ہے جو غالب کے حراج کو اس آقا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ بیدل اقبال کو بھی بہت پسند ہی۔ حد یہ ہے کہ بیدل کا ابہام بھی اقبال کو عزیز ہے۔ اردو شاعری میں ابہام کی اہمیت کو ایک امر واقعہ تصور کرتے ہیں۔ کیا یہ ادبی تخلیق کا اعجاز نہیں ہے کہ تفکر اور طرز اظہار کی اتنی قربت کے باوجود اقبال نے اپنا الگ مقام پیدا کیا اور غالب سے آگے گامزن ہوئے۔ کوئی دوسرا شاعر ہوتا تو وہ اپنی قدرت و فکر و اسلوب کا سفینہ ڈبو چکا ہوتا۔ اس کی حیثیت نقشب کف پاکی بھی نہ ہوتی۔ دنیا نے ادب میں متعدد فن کار اس سانچے کے شکار ہو کر گناہی کے قعر میں گرے اور جانبر نہ ہو سکے۔ میرے نزدیک اقبال کی آفاقیت اور عظمت کی یہ بڑی کثرہ سازی ہے جسے بغیر محنت و دیراہی کے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ متنوع اور متضاد افکار کے ساتھ غفلت اسالیب کی آمیزش سے اقبال کے فکر و اظہار کی ساخت ہوتی ہے۔ یہ بھی ایک دلچسپ حقیقت ہے کہ دوسرے افراد و اسالیب کے برعکس مرشد روشن ضمیر یعنی مولانا دوم اور غالب سے اقبال کی دلباہہ شیفنگی کا مسئلہ ہر روز میں قائم رہتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ اقبال کی فکر کے فطرت اور ارہاں اور وہ بہتر سے بہتر صورت گری کے لیے ہمیشہ آگے بڑھتے رہے۔ خیالات سے مرکب تعلق بھی کرتے رہے اور رجوع بھی۔ نئے نئے مشاہدے اور ان کے عواقب بھی انھیں مجبور کرتے

رہے کہ وہ فکرِ فرداں کی تکمیل کے لیے تلاش جاری رکھیں۔ شاعری یا فکر کا ابجدائی دور نہیں آپ باور کریں گے کہ غالب سے اقبال کی ذہنی مناسبت کتنی معنی آفریں ہے۔ آغازِ شاعری سے لے کر یہاں تک غالب سے ان کی عقیدت قائم رہتی ہے۔ اسے آپ معمولی بات نہ کہیں۔ اقبالیہ کے مطالعے میں اس ارتباط کی بڑی اہمیت ہے۔ اقبال انیسویں صدی کی آخری دہائی میں فنکارِ سخن کی طوائف اہل ہوتے ہیں۔

سنہ ۱۹۰۰ء کی ایک مشہور نظم ”ابرگر بار“ ہے۔ حضورِ سید کو نبی کی خالص میں یہ نظم ایک فریادِ اُمت کے نام سے منسوب ہے۔

تیری اُفت کی اگر ہو نہ حرارتِ دل میں

آؤں کو بھی میسر نہیں افساں ہونا

بحرِ دقانیے کے علاوہ کئی معانیم کے ساتھ اس بند کی لفظیات میں غالب کی آوازِ بازگشتِ منائی دیتی ہے۔ شہادتِ گر (قتلِ گر) آساں، برقِ نگر (تقاضا کی نگر) شوق (دیوانگی شوق) تھر (کاشانہ) نظارہ رخسار (عیدِ نظارہ) ویراں (خرابی) میراں (میراں) ملین (ملوہ) کے علاوہ دُعا مصرعوں کو ملاحظہ فرمائیے،

لفظ دیتا ہے بجے بٹ کے تری اُفت میں

(لے گئی خاک میں ہم داغِ تمنائے نشاط)

کبھی چسپن کو اٹھانا کبھی پنہاں ہونا

(آپ جانا اُدھر اور آپ ہی میراں ہونا)

اس سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ اقبال کی یہ پسندیدگی بلا سبب نہیں ہے۔ اقبال کی دوسری نظم ”چرخ“ کے عنوان سے دسمبر ۱۹۰۲ء میں غزلیں میں شائع ہوئی تھی پہلے ہی بند کا ٹیپ کا شعر ہے جو بعد میں چمک دراک کی ترتیب کے وقت حذف کر دیا گیا۔

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ

طولی و کششِ جہت سے مقابل ہے آئینہ

۱۹۰۱ء کی ان کی یادگارِ زمانہ ”غالبیات میں سب سے بہتم باشان خواجهِ عقیدت سے معمور اور غالب

شناسی میں سبک میل کی حیثیت رکھنے والی نظم "مرزا غالب" ہے جس کے پہلے ہی بند میں دیوانی ماب کا پہلا شعر غلطی کا بند تھا جو بعد میں شامل نہ ہو سکا۔

پہلی ادبی تاریخ میں دو استاد کے اسمائے گرامی شاگردوں کی ذہنی تربیت اور فکری تشکیل میں بے نظیر ہیں۔ مولانا خادق کو مولانا شبلی کی نشوونما میں اور مولانا سید میر حسن کو اقبال کی تربیت میں بڑا دخل ہے۔ اقبال نے بھی کچھ دل سے اعتراف کیا ہے :

وہ شمع ہار گاہ و منازانِ مرتضوی

یہے گاشلِ حرم جس کا آستانِ جلو

فص سے جس کے کھلی میری آزدگی کل

بنایا جس کی مروت نے نکلے داں جلو

مولانا سید میر حسن تجربہ عملی کے ساتھ ادبیات سے شغف رکھتے تھے اور تخلیقی ہر مندی کے بحر شناس بھی تھے۔ ساتھ ہی انکار و نظریات کے غفلت و بستاؤں پر گہری نظر کے مالک تھے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ وہ سائلِ دقیقہ یا غلطی کی مہات پر جب الجھتے تو یہاں کوٹا کر مولانا سے رجوع کرتے اور مولانا سے ہی ان کی نشانی ہوتی۔ ان امور سے قطع نظر مولانا بے حد روشن خیال اور وسیع المشرب بھی تھے۔ انہماک لگائے کہ پنجاب کے علماء مل جل کر سرسید احمد خاں اور ان کی تحریک کی مخالفت پر آمادہ پیکار تھے۔ مگر مولانا سید میر حسن سرسید کے مذاہن اور میزبانوں میں تھے۔ وہ سرسید کے ساتھ علی گڑھ کے لیے چندہ بھی فراہم کرتے۔ سرسید کے استقبال میں انھوں نے ایک عربی قصیدہ بھی لکھا تھا۔ ملائیہ سرسید کے مطالعے سے بھی اس تعلق سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ اقبال علی گڑھ تحریک سے مولانا کے توسط سے روشناس ہوئے۔ اس کا قوی امکان ہے کہ غالب سے پسندیدگی کی ایک وجہ مولانا کی ذات بھی ہو سکتی ہے۔ سرسید تو غالب کے نیاز مندوں میں ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ سرسید کی تاریخی ترتیب کو غالب نے استحقاق کی نظر سے نہیں دیکھا اور تقریظ میں ماضی پرستی کو فعلِ جث قرار دیا۔

مردہ پروردن مبارک کار نیست

ماضی بہ عنوانِ دیگر تقلید پرستی ہے جو غالب کی اجتہاد پسند طبیعت کے منافی ہے۔

چہ خوش بودے اگر مرد ہو گیا
ز پابندستان آزاد رختے
اگر تقلید بودے شیوہ خوب
پیمبر ہم رہ اجداد رختے

باسمیسادیز اسے پدرسہ زند آدم را نگر
ہر کس کوشد صاحب نظر دین بزرگاں خوش کرد
اقبال تو خود کوشی کو تقلید پر ترجیح دیتے ہیں :

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کوشی
رتہ بھی لٹھوٹھ خضر کا سودا بھی چھوڑے

مگر اقبال کی صمیمیت اور اعتدال پسندی نے اسے مخصوص نظام فکر سے مربوط کیا ہے :
زاہتہادِ عالمان کم نظیر
اقتدا بر رنگاں محفوظ تر

میرا قیاس ہے کہ مولانا میر حسن نے تخلیقی تربیت میں اقبال کو مطالعہ غالب کی تحریک
دلائی ہو۔

یہ بھی امکان ہے کہ مولانا گزنی نے مزید مہینہ کیا ہو۔ ان قیاسات سے قطع نظر حقیقت یہ
ہے کہ ۱۸۹۷ء سے ۱۹۰۱ء تک کاتین سال یا چار سال کا درمیانی وقفہ غالب شناسی کا نقطہ آغاز
ہے۔ وہ ابتداء جو اپنے بطن میں بلندی کی معراج رکھتی ہے۔ یادگار غالب ۱۸۹۷ء میں شائع
ہوئی اور اقبال کی نظم ”مرزا غالب“ ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی۔ اگر ”مرثیہ غالب“ کو نظر انداز
کر دیں تو اقبال کی یہ نظم کسی بڑے شاعر کا پہلا خراج عقیدت ہے۔ جو غالب کے فکر و فن کو نئی معنویت
کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اس نظم میں پانچ بند تھے۔ ہائیک دو اکی ترتیب کے وقت دوسرا بند
حذف کر دیا گیا اور ایک نیا بند لکھ کر شامل کیا گیا۔ حذف شدہ بند کے اشعار قابل ذکر ہیں :

میں کلب قصیدہ ہے دیا دیلا ہے ۛ یا کوئی تفسیرِ دہرِ غزلتِ انساں ہے یہ
 نازشیں کوئی کلائی ہائے ہندوستان ہے یہ نورِ معنی سے دل افروز ہندوستان ہے یہ
 نقشِ فریادی ہے کس کی خوشیِ تحریر کا
 لافِ ہی ہے پر یہی ہر پسِ بکرِ تصویر کا

اس نظم میں اقبال نے چار نکاتوں پر خاص توجہ دی ہے۔ غالب کا تفکر یا تخیل اور اس
 کی عظمت پر انظار اور اقرار ملتا ہے جیسے فکرِ انساں، 'مربخ تخیل'، 'فردوسِ تخیل'، 'کشتِ فکر'، 'رہب
 پرواز'، 'مکر کامل وغیرہ۔

دوسرا پہلو غالب کی اندروں میں ہے جو پردہ وجود کو چیر کر اسرارِ حیات کا انکشاف کرتی
 ہے۔ جیسے 'روح'، 'پہناں'، 'مستور'، 'مغمض'، 'اجاز'، 'دل افروز'، 'نورِ معنی'، 'دہرِ غزلت'، 'سوداؤں'، 'دل'، 'موجِ ہر'،
 'نکاحِ نکتہ' میں 'دُڑے دُڑے میں خوابیدہ شمس و قمر'، 'خاک میں پوشیدہ لاکھوں گہر'، 'دنِ فخر و روزگار'
 کے استعاروں اور کنایوں میں بیان کیا گیا ہے۔

تیسرا نکتہ وہ ثقافتی روح ہے جس کی ترجمانی میں کلامِ غالب وقت ہے جسے نظمِ انداز
 کر کے نہ تو اس تخیل کو سمجھنا ممکن اور نہ تخلیق کار کو۔

نازشیں ہوسنی کلائی ہائے ہندوستان ہے یہ، 'خنہ زن ہے غمِ دلی گل شیراز پر'،
 'اُڑھی ہوئی دلی میں آرا میدہ'، 'کیا ہو گئی ہندوستان کی سرزمین'، 'جہاں آباد گوارہ علم و ہنر'، 'سراپا
 خاموش تیرے بام و در'، 'دُڑے دُڑے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر'، 'پوشیدہ ہیں تیری خاک میں
 لاکھوں گہر'، 'دنِ تہہ میں ہے فخر و روزگار' جو آبِ دارِ موتی کی مانند ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ غالب پر سب سے اچھی کتاب یادگار غالب بھی جاتی ہے اور سچائی
 بھی یہی ہے۔ مگر حالی نے فکر کی عظمت، 'تفکر'، 'تخیل' کی بلند پروازی، 'مکر کامل'، 'فردوسِ تخیل'، 'مغمض'،
 غالب کی عظمتِ فکر اور تخیل کی بلند پروازی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ان نادریاں، 'نیا خیال'، 'اجتہاد'
 خیال جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ یہ اقبال اور صرت اقبال ہی جنہوں نے پہلی بار غالب کے
 'فکری ارتفاع' پر توجہ دلائی ہے۔ اسی طرح اقبال نے غالب کی نگاہِ نکتہ میں، 'تغیرِ دہرِ غزلت'
 انسان، 'فک' کی معجز نمائی، 'خوشیِ تحریر' میں دہرِ حیات کی پہنائی کا بھی ذکر نہیں ملتا۔ تیسرا پہلو

بھی اقبال کا انفرادی اہلار ہے یعنی فن اور فن کار کو ثقافت کے آئینہ خانے میں دیکھنے یا پرکھنے پر اہل اقبال کی انتہائی بصیرت کی شناخت ہے۔ 'خندہ زری ہے خیمہ کی گل شیراز پر' گل شیراز کے بارے میں ڈاکٹر سید جہانگیر نے سعدی 'حافظ اور عرفی' کا نام لیا ہے اور عرفی کی نشان دہی کی ہے جسے آج کے نظریہ ساز ناقد برتنے پر مجبور ہو رہے ہیں۔

اس نظم میں پیش کیا گیا آخری نکتہ ہمارے نزدیک بہت اہم ہے اور دو ریس امکانات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ خود اقبال کی محترمہ طبیعت کا اور گہ جوتا ہے۔ غالب کو اب تک فارسی شعرا کا ہمدوش بنایا گیا تھا مگر اقبال نے گفن دیار میں خوابیدہ گونے کا ہمنشین قرار دے کر غالب کو آفاقی حدود تک لے جانے میں سبقت لی ہے۔ یہ بات اقبال سے پہلے نہ حال کی زبان سے سنی گئی اور نہ بعد کے زمانہ قریب میں۔ اقبال کا یہ قول ان کی شعوری اور کبھی ہوئی چٹائی ہے اور روشن دلیل بھی ہے جس کا سہارا لے کر ڈاکٹر جہانگیر نے ایوان تنقید کا بلند مینار تعمیر کیا اور غالب کو مغربی مغرب کے روبرو بٹھایا۔ میں سمجھتا تھا کہ شاید ۱۹۲۴ء میں ترتیب نو کے وقت نظم میں اس شعر کا اضافہ کیا گیا ہو مگر ایسا نہیں ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اقبال ۱۹۰۱ء میں گونے سے واقف تھے اور غالب کو گونے کا ہمنوا سمجھتے تھے۔ اردو میں یہ پہلی آواز تھی اور پہلا تقابل۔ یوں بھی اقبال کو بہت سی اولیات حاصل ہیں ان میں یہ بھی اہم ہے۔

یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ڈاکٹر مجنوی ایک جوان سال 'نئی تعلیم سے بہرہ مند اور بہت با صلاحیت انسان تھے۔ اقبال سے ان کے مراسم اور ذہنی تعلق کی بنا پر یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اقبال کے خیالات سے وہ اچھی طرح واقف تھے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے 'اسرار و رموز' پر انگریزی میں مضامین لکھے۔ وہی ڈاکٹر مجنوی ہیں جنہوں نے ۱۹۱۸ء میں حسن کلام غالب لکھ کر غالب شناسی میں ولولہ ناز پیدا کیا۔ میرا معروضہ یہ ہے کہ حالی اور مجنوی کے درمیان اقبال ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بالفاظ دیگر حالی کے بعد اقبال نے غالب شناسی کی راہیں کٹا دی ہیں یا تحریک پیدا کی۔ یا توجہ دلائی۔ ان کی فکرانہ اور شانہ حیثیت مسلم ہے مگر غالب شناسی کی تاریخ میں ایک اول مقام بھی رکھتے ہیں۔ اس بات پر خندہ زن یا تحیر ہونے کی ضرورت نہیں ہے اور میرے نزدیک اقبال سے بڑھ کر نہ کوئی غالب شناس ہوا اور نہ ہی غالب

کئی عزت ہے، آگاہی رکھنا۔ اقبال کو قدرت نے دہرائی فکر و دیت کی تھی اور بڑی نیامنی کے ساتھ ملٹی ہوئی اس دوسری بیدار کو اقبال مدائے کار بھی لائے۔ اقبال ہر فرد میں غالب کے قریب نہ ہوتے گئے اور اس مقام تک لے گئے جہاں دوسرے ناقدین گزر بھی نہ سکے۔ ہاگب درآ کے بعد ان صد کی ہی نظم و نثر ہے۔ نظم کا پہلا ہی مصرع غلبت غالب کے اقران میں ہے،

غلبت غالب ہے اک منت سے پیڑ بہ زمیں

اس نظم کے چند اشعار مزوک قرار دیے گئے جن میں یہ شعر بھی زد میں آگیا۔

جو ہر رنگیں نوائی پا چکا جس دم کمال

پھر نہ ہو سکتی تھی عکس میر و مرزا کی مثال

یہ نظم ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں قیام پذیر تھے اور گہرے مطالعے میں شہک گونے کو بلا استیجاب پڑھا اور قابل و فکّر کا سلسلہ جاری رکھا۔ واپسی کے بعد بھی وہ گونے کے ہزار کی زیارت کا ارمان رکھتے تھے۔ ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں مس دیگے ناست کو لکھا ہے کہ اگر یورپ آیا تو اس عظیم فن کار گونے کے حجاز مقدس کی زیارت کو جاؤں گا۔

اقبال کے فکری سفر کی دلچسپ داستان کے سنجیدہ مطالعے میں ان کی شاعری 'خطوط مضامین'

خطبات، مطروحات کے ساتھ ان کی مختصر ڈائری کے مندرجات پر توجہ بہت ضروری ہے۔ اس میں قلب و نظر کی بعض ایسی کیفیات کا ذکر ہے جو دوسری تحریروں میں ناپید ہیں۔ یہ ۱۹۱۰ء کے چند ماہ میں لکھی گئی تحریروں کے شذرات ہیں جنہیں Stray Reflection کے نام سے ۱۹۶۵ء میں جلاویز اقبال نے شائع کیا تھا۔ اس ڈائری یا نوٹ بک میں غالب کے بارے میں پیغمبرِ براہِ پیشین گوئی بھی ہے۔ جو زمانہ مابعد میں حزن بکثرت میج ثابت ہوئی۔ ۱۲۵ عنوانات میں سے صرف دو پر اکتفا کروں گا جن میں غالب کے معنوی ذہن اور اس کے اخراجات کا ذکر ہے۔ اقبال کو یقین ہے کہ غالب کا اثر و نفوذ زمانے کے ساتھ بڑھتا جائے گا۔

شہرت شرم بر گیتی بعد میں خواہ شدن

Ghalib

As far as I can see Mirza Ghalib-the

Persian Poet-is probably the only permanent contribution that we - Indian Muslims Have made to the general Muslim literature. Indeed he is one of those poets whose imagination and intellect place them above narrow limitations of creed and nationality. His recognition is yet to come.

دوسرا عنوان

بیگل 'گوٹے' غالب، بیدل اور ورڈز ورثہ۔

مجھے اقرار ہے کہ میں نے بیگل 'گوٹے' غالب، بیدل اور ورڈز ورثہ سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ اول الذکر دونوں شاعروں نے اشعار کے اندرون تک پہنچنے میں میری رہبری کی۔ تیسرے اور چوتھے غالب و بیدل نے مجھے یہ سکھایا کہ شاعری کے فیرملکی تصورات کو جذب کرنے کے بعد بھی جذبہ و اظہار میں کیسے مشربیت کو برقرار رکھا جاسکتا ہے اور مؤخر الذکر نے میری طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچایا۔

اقبال کے ان تصورات کی روشنی میں غالب پر انتقادی نظر ڈالنے سے پہلے ہماری فہم واریاں بڑھ جاتی ہیں۔ تنہم غالب مسئلہ بہت ہی پیچیدہ اور پرخطر ہے۔ مطالعے و مشاہدے کی بے پایاں کے ساتھ ادب و دانش اور اسالیب و افکار کے سیل سے سرکار پڑنا ہے۔ تب ہی شاید گوہر برادر یا شاہ پرستی ہاتھ آئے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اقبال کے یہ فکری ارتعاشات منظر عام پر آئے اور عوام و خواص نے استفادہ کیا۔ ظاہر ہے کہ اس ڈائری کی اشاعت بہت بعد کی ہے۔ یہ تو ممکن ہے کہ اقبال کے خیالات سے روشناسی ہوتی جو کم سے کم ۱۹۷۸ء کی یہ تقریظ جو مرقع غالب میں موجود ہے۔ ڈائری کے کئی بنیادی خیالات اس تقریظ میں موجود ہیں:

The spiritual health of a people largely depends on the kind of inspiration which their poets and artists receive. But inspiration is not a matter

of choice. It is a gift the character of which can not be critically judged by the recipient before accepting it. It comes to the individual unsolicited and only to socialise itself.

The artist who is a blessing to mankind defies life. He is an associate of God and feels the contact of Time and Eternity in his soul.

اس تحریر کا سیاق غالب کا کلام اور فن مصوری کا انطباق ہے۔ نیز شاعری اور پیامبری کے مقصدِ جلیل کا فکری ارتباط بھی ہے۔ فن جو الہام کی طوئیت سے ہمکنار ہوتا ہے جادواں نقش چھوڑتا ہے۔ غالب کا فن بھی دائمی آثار سے دوام حاصل کرتا ہے۔ یہ اقدار الہائی انعام سے منو ہوتے ہیں اور بنی نوع انسان کو غیر مسمونی انبساط بخشتے ہیں۔ اسی انبساط پر ثقافت کا مدار قائم ہوتا ہے۔

اقبال کی مشہور تخلیق جاویدنامہ اسی دور کی زندہ جاوید یادگار ہے جس میں مقاماتِ قدس کے ساتھ عظیم انسانوں کی پاکیزہ ارواح کے احوال بھی قلب بند کیے گئے ہیں۔ ٹکبِ شتری کی سیرِ ارواحِ جلیلہ کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے جس میں علاجِ غالب اور قرۃ العین طاہرہ شامل ہیں۔ یہ غلبہ آسمانی اور سیرِ جادواں کے مالک ہیں۔ نوائے علاج کے بعد نوائے غالب سے خود انھی کی مشہور اور پر شور انقلابی آواز سے شروع ہوتی ہے۔

بیا کرتا عدو آسمان بگردانم
تھنا بگردشیں دل گراں بگردانم

غالب کی یہ علو کی آواز اقبال کو بہت پسند ہے۔ انقلاب و احتجاج کا زلزلہ نیز نعرہ ان کی اپنی آواز بن جاتی ہے۔ اس نزل کے بعد عالمِ ارواح میں اقبال و غالب کا مکالمہ شروع ہوتا ہے جو استفہام و استفسار کی صورت میں ہے۔ اقبال غالب سے خود انھی کے شعر کا مطلب دریافت کرتے ہیں۔

قوی کن خاکستر و بمیل قفس رنگ

اے نالہ نشان جگر سوختہ چیت؟

چھ اشعار پر مشتمل غالب کا جواب نظر افروز اور توجہ طلب ہے۔ اصل یہ ہے

تو ذاتی این مقام رنگ و پوست

قسمت ہر دل بقدر ہائے و ہر دست

پا برنگ آیا بہ برنجی گذر

آتش از گری از سوز جگر

زندہ رود کا اب دوسرا سوال ہے جس نے غالب کے معتقدات کو متزلزل کیا اور نبوت کے سلسلے میں امتناع نظر کے قیضے میں کھڑا کر دیا:

صد جہاں پیدا دریں نیل فضا ست

ہر جہاں را اولیا و انبیا است

غالب — نیگہ بنگر اندریں بود و نبود

پے بہ پے آید جہاں ہا در وجود

ہر کجا ہنگامہ عالم بود

رحمتہ للعالمینے ہم بود

تیسرا سوال — فاش تر گوز انکہ فہم نارسا ست

غالب — ایں سخن را فاش تر گفتن خطا است

اقبال — گفتگوئے اہل دل بے حاصل است؟

غالب — نکتہ دا بر لب رسیدن مشکل است

زندہ رود — تو سراپا آتش از سوز طلب

بر سخن غالب نیائی اے عجب؟

غالب — خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا است

رحمتہ للعالمین یعنی انتہا است

زندہ مدد — من تدم چہرہ صفتی ہوز

آتشے داری اگر مارا بسوز

غالب — اے چمن بینندہ اسرار شعر

ایں سخن افزوں تراست از ماہ شعر

شالواں بزم سخن آراستہ

ایں کلیماں بے یر بیضا ستند

آنچہ تو از من بخواہی کافری است

کافری کو اور اے شاعری است

آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اقبال کی نظر میں غالب کا مقام صرف شاعر یا فن کار کا نہیں ہے بلکہ ایک نگر ساز اور نکتہ رس مرد قلندر کا ہے جس کی کارگر نگہ میں توہوں کی تقدیر کے ماہ و انجم تخلیق پاتے ہیں۔ کیا کسی ناقد کی نظر اس بازیافت کی تحمل ہو سکتی؟ یا کسی شارح نے قارئین غالب کو یہ پرواز دی یا کسی شاعر نے پیکر غالب میں یہ رنگ اور نقش و نگار محسوس کیا۔ تفہیم غالب کے لیے ایک دانائے باز کی ضرورت ہے جو فلسفہ و فکر کے ساتھ شعر و فن کا رزخ شناس ہو اور غنیت کے پُر اسرار اچھا زکاہین بھی ہو۔ غالب نے مطالبہ کیا ہے :

دیرم شاعرم زدم تدم شیوہ دارم

اب میں دورِ آخر کے کلام کی طرت آپ کا التفات چاہتا ہوں یعنی بالِ جبریل جو اقبال

کے تفکر اور تخلیق کی سب سے پختہ پہچان ہے۔ کہیں کہیں سے غالب کی سایہ نشینی کی ایک جھلک

پیش کرنے کی سعادت چاہتا ہوں۔ اقبال کی ایک نظم ’گدائی‘ ہے جو پیکر تراشی اور نمٹگی کے جلو

میں نگرہی اسالیب سے انتہائی پُرکشش ہو گئی ہے۔ اس کا مصرع ملاحظہ ہو :

اُس کے آبِ لا لارگوں کی خونِ دہقان سے کشید

خونِ دہقان کی ترکیب غالب کی دین ہے۔

برقِ خرمینِ راحت، خونِ گرمِ دہقان

ایک اور نادر ترکیب ملاحظہ فرمائیں۔ اقبال کا شعر ہے :

تسینو کا ردا ہے ازل سے تا امروز
چسرا بخ مصطفویٰ سے شرابِ بولہبی

غالب کی تلخ دیکھیے —

دریں جہی گل بے خار کس نہ چید آئے
چسرا بخ مصطفویٰ با شرابِ بولہبی

اقبال کی شہرہ آفاق انقلابی نظم ”فرمانِ خدا فرشتوں سے ہے جس کی تمثال اُردو کی
ہندوستانی کیا اور عالمی ادبیات کیا؟ بقول جنوں گورکھ پوری، مارکس اور لینن بھی ایسا انقلاب
آفرین فردہ نہ دے سکے۔ یہ شعر آپ کے حافظے میں اچھی طرح محفوظ ہے:
حق را بسودے منساں را بطوانے
بہتر ہے چراغِ حرمِ دیر کعبادہ
غالب کا مشہور قول بھی آپ کی گرفت میں ہے:

ز نہار ازاں قوم مباحثی کہ فرد شند
حق را بسودے و نجی را بہ درودے

بہتر مرگ پر لکھی جانے والی ارغمانِ حجاز کی آخری نظم سے پہلے کی نظم مولانا جیسی احمد دینی مرحوم کے
نظریہ وطنیت کی تردید میں ہے۔ نظم کا پہلا مصرع:

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دیں ورنہ

کو پیشِ نظر رکھیں اور غالب کا یہ شعر بھی سامنے ہو تو ذہنی اشتراک اور تخلیقی اظہار کا بے مثل ارشاد
خیال انگیزی کے لیے کافی ہے:

رموزِ دیں نشانم درست و مفہوم

نہاد من عجی و طریقِ من عربی است

یہ غالب کا مصرع ثانی اقبال کے اس زبانِ زہد عام مصرعے کی یاد نہیں دلاتا؟

نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو تجاری ہے مری

”خضر راہ“ کی ایک پسندیدہ تلخ ہے:

اے گرفتارِ محضی را از جمل ہشید ہش
اے گرفتارِ ابو بکر و حسن ہشید ہش

غالب — ستر حق کے بر تو گردِ منجلی
اے گرفتارِ ابو بکر و حسن

افندہ استخوانی کی ان حدود و مثالوں میں اقبال کے شعری انبار کی نوع جنوع کیفیات ملتی ہیں ان کی موجودگی سے نمایاں ہے کہ غالب کے اثرات کو اقبال نے کس قدر جذب کیا ہے اور لاشعوری طور پر ان کے کلام میں ان کا در آنا ایک فطری تقاضا بن کر حوت و صحت میں نمایاں ہوتا ہے۔ کم سے کم اردو کے خطرناکے میں ایسی مثال موجود نہیں ہے۔ میں نے جان بوجھ کر اور آپ حضرات کی صحت و صلیب تسلیم کر کے صوف اردو کلام سے مثالیں پیش کی ہیں۔ جب کہ ہم آپ تسلیم کرتے ہیں کہ دونوں کے فلسفہ و شعر کا ارتکاز اردو میں نہیں فارسی میں ملتا ہے۔ مگر فلسفہ جو یا ضرورتاً ان کی اعلیٰ صورت اپنی تمام رعنائیوں کے ساتھ فارسی میں ہی جلوہ گر ہے۔ یہ صرت مذاقِ سخن نہیں تھا بلکہ آفاقی ضرورت تھی اور تقاضا تھا۔ جادہ پیا، ذوقِ نظر، جگر تپ، حسنِ ازل، جولاٹھ، ساب کار، رموزِ دیں، ستیزہ کار، سراپدہ، سینہ سوز، شاہِ صفوں، شبِ زہد، دارِ شبِ گیر، شرفِ شال، شوقی گفتار، حیارِ کامل، نونائے رستاخیز، فردغِ باد، فردغِ نظر، کارِ گہ شیشہ گراں، کاتہ کرام، کافرِ عشق، گردِ شبنم، روزگار، گریبانِ مطلع، گہراے راز، چند چرخِ کہن، لذتِ گفتار، شاخِ نبات، مرکزِ پرکار، مغربِ نئے، منت کشِ نئے شہان، نئے لعلِ نام، انفسِ آتشیں، نغمہ سنج، ذلے شوق، ولولہ شوق، لالہ خود، ہوسمِ دیرینہ، ہنگامہ عالم۔

باوی النظر میں یہ ایک سرسری ترکیبِ شاعری ہے۔ جن سے کلامِ اقبال کی شد و ابلی اور محکمگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ماضی کے فنی کمالات اور شکاری یافت سے شاید ہی کوئی دوسرا افکار ہم جی متصفیٰ ہو جو۔ اور ان یافت کے سہارے اپنی انفرادی تخلیق کا ایسا پر شکوہ تصویر کر سکا ہو کہ تمام تخلیقاتِ نگوں سادہ نظر آئیں۔ اقبال کے کلام کا جلال و جبروت اپنے قاری کو جس عویت سے دوچار کرتا ہے وہ ادبی تخلیق کا پُر اسرار راز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی پرستش تو ہوئی مگر پرودی نہ ہو سکی۔

اقبال پر کی جانے والی سخت سے سخت معاذرت تنقید بھی بے اثر ہو کر رہ گئی کیونکہ اقبال نے اپنے انکار کو بے پناہ جذبے کی گری سے ہم آمیز کیا ہے۔ اس کتاب و پیش میں ہر نئے نگہ بدل جاتی ہے۔

اس باب میں آخری بات کی طرف آپ حضرات کا بطور خاص التفات چاہوں گا۔ اقبال کے مجموعہ اے کلام میں ہی نہیں بلکہ اردو ادب میں ایسی شاہکار نظمیں میسر نہیں ہیں۔ آپ چاہے پہلی حیثیت سے مسجد قرطبہ کو یاد کریں یا ساقی نامہ کو۔ اقبال کی تخلیق جینیس اور صلاحیت کا اس کے سے بڑا ثبوت ہم فراہم نہیں کر سکتے۔ پروفیسر کلیم الدین احمد جیسے سخت دارو گیر رکھنے والے نقاد نے بھی ساقی نامہ کو سحر آفریں نظم قرار دیا ہے۔ ساقی نامہ ظہوری سے غالب تک محدثیہ و دہندہ سے اقبال تک ساقی نامہ کی ایک ادبی روایت رہی ہے۔ غالب کا ساقی نامہ اس روایت کی ایک کڑی ہے۔ اقبال نے بھی ساقی نامہ کی اسی بحر کا انتخاب کیا ہے۔ میں نفس موضوع پر گفتگو نہیں کرتا صرف شعری پیرائے اظہار پر آپ کی توجہ چاہوں گا۔ اقبال کے ساقی نامہ کا بے مثل بہاد اور روانی خود شعری تخلیق کا ہمیشہ بہا سرمایہ ہے۔ اس نظم کے لفظ لفظ سے منکر یا پیغام کا چشمہ اُبل رہا ہے۔ محسوس نہیں ہوتا کہ شعر و فلسفے میں کوئی منازعت بھی ممکن ہے۔ ایسا امتزاج کہ خود تخلیق بھی اس بوالعجبی پر ناز کرے۔ لیکن کیا آپ کو یقین آئے گا کہ اقبال کا غالب سے استفادہ کن حدود تک لمس تحریر نہ تھا ہے۔ ذرا غفلت ملاحظہ ہوں۔

اقبال کے اشعار آپ کے پیش نظر ہیں غالب کے دو چار اشعار سے مقابلہ فرمائیں :

بہ دورِ پیادے بہ پیسائے سے

بشورِ دما دم بغیر سائے سے

بہ می دادن اسے سرورِ موسن قباے

بہ زلزلہ درازت پیچا و پاسے

چہ ساقی یکے بکرے سیمیا

مس آرزوئے مرا کیمیا

گل و بلبل و گلستانِ نیرم
مرد و انجم و آسمانِ نیرم

زناگر کئے مُرخِ بر شاخسار
بموجِ آدرسِ آبِ درِ جُبار

چند مثالیں یہاں وہاں سے برآمد کی گئی ہیں۔ فارسی کا کلام نظر انداز کیا گیا ہے۔
مثال کے اُردو کلام سے اسی سرکار دکھایا گیا ہے اور صرف شعری ہیکر انہماک ہم اپنے کو محدود
کیا ہے کیوں کہ فکر و نظر کے مشترک اور اختلافی پہلوؤں کو ضبطِ قریب میں لانے کے لیے ایک
۱۔ مقالے کی ضرورت ہے۔ ◆◆

غالب کی اردو نثر

شمیم حنفی

اردو نثر و نظم کی تاریخ میں غالب کئی اعتبارات سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس امتیاز کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دوسرے کسی معقت نے اتنا کم لکھ کر ایسی مستحکم اور مستقل جگہ اپنے لیے نہیں بنائی جیسی کہ غالب نے۔ میر ظلام حنیس قدر بگڑا ہی کے نام ایک خط میں غالب نے لکھا تھا:

بارہ برس کی عمر سے نظم و نثر میں کاغذ مانند اپنے نامہ اعمال کے سیاہ کر رہا ہوں۔ بائیس برس کی عمر ہوئی۔ پچاس برس اسی بیوے کی ورزش میں گزرے۔ اب ہم میں تاب و توان نہیں۔ نثر فارسی لکھنی یک تسلیم موقوف۔ اردو سو اس میں جہالت آرائی یک قلم متروک۔ جو زبان پر آدے اور تسلیم سے نکلے۔ پاؤں رکاب میں ہے اور ہاتھ باگ پر۔ کیا نکھوں؟ اور کیا کہوں۔

اور اردو نثر کا معاملہ بھی یہ ہے کہ خطوط کو الگ کر دیجیے تو باقی کیا بچتا ہے! گفتی کی چند تقریظیں، کچھ دیباچے، ایک نام نامہ حصہ اور کچھ رسالے۔ ان میں نثر کی خوبی کے لحاظ سے، خطوں کے بعد، حالی نے بس مفتی میر لال کی کتاب *سراج المرفقہ* پر مرزا کے دیباچے کو قابل ذکر سمجھا ہے۔ لطافت فہمی، تیغ تیز، نامہ غالب کی شہرت کا سبب غالب سے ان کی نسبت کے سوا اور کچھ نہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور لائق توجہ حقیقت یہ ہے کہ شاہ ولی غالب نے لوگوں میں شرمع کی، نثر بڑھا ہے میں لکھی۔ ان کی ادبی زندگی کا آخری دور ان کی نثر کا دور ہے۔ لیکن عجیب بات

یہ ہے کہ ہلوسہ اپنی معاشرے میں شعور کی بہ نسبت غالب کے خطوط کو قبولیت پہلے لی۔ ہر چند کہ مالی کوتاہی سے یہی گلہ رہا کہ مرزا کی آردو نثر کی قدر بھی جیسی کہ چاہیے تھی، ویسی نہیں ہوئی۔۔۔۔۔
لیکن پھر بھی 'مرزا کی آردو نثر کے قدر والی بہ نسبت 'نادر دہلوی کے ملک میں بہت زیادہ نکلیں گے۔
(یادگاہ غالب، ص ۱۷۵)

ملاحظہ کا جو طرح غالب کے زمانے میں رائج تھا غالب نے اس سے ہٹ کر ایک الگ اہ نکال۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالب کو شعوری یا غیر شعوری سطح پر اپنی انفرادیت کے تحفظ کا بہ حال احساس تھا۔ بعد ہر چند کہ اپنے خطوط کی شہرت کو اپنی شعوری کے شکوک کے مافی تکھے تھے (بنام قسط)۔ لیکن اپنی نثر کے اسلوب کا ایک باضابطہ تصور ضرور رکھتے تھے۔ مالی نے خطوط کے واسطے سے غالب کی انفرادیت کا قیاس تین بنیادوں پر کیا ہے ایک تو یہ کہ غالب کو لازم نامہ نگاری سے انکار کرتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے اوائے مطالب کے لیے کلاماتی پر ایہ اختیار کیا۔ اور تیسرے یہ کہ ہر خط میں غالب کوئی ایسی بات لکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے مکتوب الیہ خوش اور مخطوط ہو۔
نظارہ یہ اوصاف غالب کی شخصیت یا ان کی نثر نگاری کے ہیں نثر کے نہیں۔ لیکن جیسے کہ آفتاب احمد نے غالب کے خطوط پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا تھا۔ "اسلوب کی بحث اگر محض لفظوں کے جوڑ توڑ، جملوں کی ساخت اور بیان کے ظاہری پہلوؤں کے تجزیے سے آگے نہ بڑھے، تو لازمی طور پر کچھ محدود اور بے نتیجہ ہی چیز ہی کر رہ جاتی ہے۔ اسلوب کی بحث صرف اسی وقت نتیجہ خیز ہو سکتی ہے جب وہ خارجی پہلوؤں یعنی لفظ و بیان کے تار و پود سے گزرد کر اُس داخلی کیفیت کا تجزیہ پیش کرے جو کسی مخصوص اسلوب کے پاس میں ظاہر ہوئی ہو۔ غالب کے خطوط کی طرزِ تحریر اور اسلوب میں بھی غالب کی ادبی شخصیت کی ایک خصوصی کیفیت جھلکتی ہے۔" (غالب آشفہ، ص ۱۹، ص ۱۳۹)۔

اس سلسلے میں آفتاب احمد نے ایک مبینہ نکتہ یہ بھی پیش کیا ہے کہ غالب نے جس قسم کی نثر اپنے آردو خطوط میں لکھی ہے، ایسی نثر وہ اپنی زندگی کے آخری امداد میں لکھ سکتے تھے۔ اوائلی عمر کے مدد میں اس طرح کی نثر کا تصور بھی ممکن نہیں۔ یہ خطوط ایک پوری زندگی کا نقشہ سامنے لاتے ہیں۔ ایک پورے عہد کی روداد سناتے ہیں۔ ایک فرد اور ایک معاشرے کے وجود کی ایسی تصویر بناتے ہیں جو آزمائشوں کے ایک لمبے سلسلے سے گزرنے کے بعد مکمل ہوئی۔ ان خطوط کا ایک اہم اور اہم پہلو یہ

ہے کہ ان میں زبان و ادب کے آرائشی وسیلوں کا استعمال کم سے کم کیا گیا ہے۔ ان میں بڑے ادب کا وہ حسن ملتا ہے جو ادبیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ گویا کہ خطوط کے واسطے سے غالب کی شکر کا مطالعہ صرف زبان و بیان اور اسلوب کا مطالعہ نہیں ہے۔ شکر غالب کی نظر میں معنی آفرینی کا جو بھی معیار رہا ہو، شکر نگار غالب کی دلچسپی خیالوں سے اتنی نہیں جتنی کہ انسانوں سے ہے۔ انسانوں سے یہ دلچسپی اس حد کو پہنچی ہوئی ہے کہ شکر نگار غالب کو اپنے پیرائے بیانی میں بھی سب سے زیادہ تلاش جو خاصہ کی رہتی ہے، وہ ادبی اور فنی عناصر نہیں بلکہ انسانی عناصر ہیں۔ شخصی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر، ان خطوں میں انسانی زندگی کے سیکڑوں مظاہر دکھ رہے پڑے ہیں۔ یہ ایک پردے جہد، ایک پسے انسان، ایک پوری روایت کی ہڈی کا نقشہ ہے۔ ان خطوں میں ہم غالب کے سوانح پڑھتے ہیں، ان کے جہد کی معاشرتی، سیاسی، تہذیبی تاریخ پڑھتے ہیں، پھر تاریخ کو بھول جاتے ہیں، مگر جس فرد نے اور جس معاشرے نے تاریخ کے اس تجربے کا بوجھ اٹھایا ہے، یہ سارے غراب جھیلے ہیں، اس تمام انسانی صورت حال کے پس پشت جو اجتماعی اور انفرادی روح کام کر رہی ہے، اُسے ہم اپنے سامنے موجود پاتے ہیں اور اس کی آئینہ پوری طرح محسوس کرتے ہیں۔ غالب کہتے ہیں: ”میں نے آئین نامہ نگاری چھوڑ کر مطلب نویسی پر مدد رکھا ہے۔ جب مطلب ضروری التعمیر نہ ہو تو کیسا لکھوں“ (بنام قاضی عبدالجلیل جنوں)۔ گویا کہ نامہ نگاری انسانی تعلقات کی تفہیم اور توسیع کا ایک وسیلہ ہے۔ اس کا مقصد نہ تو زبان ذاتی کا اظہار ہے نہ لسانی کرتوں میں کسی طرح کی مہارت کا اظہار۔ یہ ایک زندہ اسلوب میں ایک زندہ شخصیت اور ایک زندہ معاشرے کی تصویریں ہیں۔ روزمرہ زندگی کے رنگوں میں بنائی ہوئی، انسانی تجربوں کی تابناکی، ارتعاش اور حرارت سے معمور، یہ شخصیت کا بے ریا اور بیباکانہ اظہار ہے، ہر طرح کے تصنع، احتیاط، مصلحت سے عاری۔

اپنی شاعری کے وسیلے سے غالب نعلِ اشرافہ کی ایک علامت کے طور پر ابھرے تھے۔ ان کی شکر ہندی مسلمانوں کے طرز احساس کا مرتع بن کر سامنے آئی ہے۔ یہ طرز احساس دنیا کی دو بڑی تہذیبوں، ہندو اور مسلمان کے ارتباط کا نتیجہ ہے اور اس پر عربی، ایرانی، ترکی روایات کے ساتھ ساتھ ہندی روایات کا سایہ بھی بہت گہرا ہے۔ غالب کی شاعری میں اپنی تاثر آفاقیت اور وسعت کے باوجود ایک سوچ بھی علیحدگی پسندی کا رنگ بھی جھلکتا ہے۔ مقامی اور ارضی حقیقتوں کے رنگ

یہ فنون۔ مگر غالب کے خطوط سے شخصیت ابھرتی ہے اور جو اصول نمودار ہوتا ہے اس سے عام
 صدی مسلمانوں کی تہذیبی زندگی کے منظر پر مرتب ہوتے ہیں۔ اس منظر پر میں امتیاز سے زیادہ
 مزاج پر غور ہے اور یہی امتزاج خطوط کے واسطے سے غالب کی انفرادیت کا قیاس کرتا ہے۔ اس
 ادواریت کا سبب نمایاں پہلو اس کے انسانی رابطے، حوالے اور وہ انسانی عنصر ہے جس کی طرف ہم پیچھے
 اٹھ کر چلے ہیں۔ اس سلسلے میں بعض اور نکات کی نشاندہی ضروری ہے:

۱۔ غالب کی شاعری نثری رقص و ہلائی کا اور اُن کی نثر ایک نرم آثار انسانی - دکار کا
 اثر قائم کرتی ہے۔ انسانی صداقتوں کا اور اُن کا غالب کی نثر میں بہت پرکشش ماحول حوالوں کے
 ماتھ ہوا ہے۔

۲۔ غالب کی شاعری اور نثر دونوں میں ایک مکمل منظر نامہ ترتیب دیتے ہیں۔ نظم و نثر
 سے الگ کر کے معنی کے ایک منقطعے تک ہم پہنچ تو جاتے ہیں۔ مگر یہ منقطعہ دھورابی رہتا ہے

۳۔ غالب کی نثر ایک فرد کی ترجمان ہوتے ہوئے بھی ایک پورے عہد اور ایک معاشرے کی آواز
 ہے۔ اس کی تعلیمات، پیچھے اس سبب ہمیں عام معاشرے کی حیات سے روشناس کرتے ہیں۔

۴۔ اس نثر میں یکسانیت کا عنصر نمایاں ہے۔ ہم اسے پڑھتے وقت غالب سے محو نہیں
 ہوتے، عام انسانی سطح اور غالب کی انسانی سطح کے درمیان فوراً ایک ربط ڈھونڈ نکالتے ہیں۔

۵۔ غالب کی نثر ایک جمہوری مزاج اور ذائقہ رکھتی ہے۔ شاید یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ
 میرامن کے بعد انیسویں صدی کے کسی دوسرے نثر نگار کے یہاں زبان اور زندگی کے معمولات میں
 چھپی ہوئی عظمت کا ایسا ادراک نہیں ملتا جیسا کہ غالب کے یہاں۔

۶۔ میرامن کی طرح غالب کی نثر کا رشتہ بھی زمین سے بہت گہرا ہے۔ ہر شخص کی صداقت
 یہاں زمینی صداقتوں کی تابعدار دکھائی دیتی ہے۔ عام انسانی تجربوں سے اس حد تک مالا مال دنیا
 ہمیں صرف نکلنے کھننے والوں کے یہاں دکھائی دیتی ہے۔ نیشن کے تھپنے سے متعلق خطوں میں غالب نے جس
 طرح دفتری اور سرکاری سطح کی تفصیلات کا بیان کیا ہے، یا اپنے چاندوں طرٹ بھیلی ہوئی اتری بد نظمی
 اور بے سمتی کا جو نقشہ کھینچا ہے، اہل علم، اہل شہر، اہل دیہات، اہل بازار، لال قلعہ سے چاندنی چوک تک
 کے تماشے کی جو تصویریں لفظوں میں پیش کی ہیں، دوستوں، دشمنوں، عزیزوں، شاگردوں سے تعلق کی

مردود سنانی ہے، ہر طرح کی کیفیتوں اور جذلوں — افسردگی اور طائل، دہشت اور اضطراب کے جوڑتے ترتیب دیے ہیں۔ جھوٹے جھوٹے غلوں اور خوشیوں کا جو بیان کیا ہے ان کے حوالے سے ہم غلب اور اُن کے عہد کے علاوہ خود اپنی زندگی اور اپنے زمانے کی بہت سی حقیقتوں سے بھی دوچار ہوتے ہیں۔ کچھ اقتباسات بھی دیکھتے ہیں :

”دعویٰ میں بیٹھا ہوں۔ دوست علی خاں اور لالہ ہیرا سنگھ بیٹھے ہیں، کھانا تیار ہے۔ خط لکھ کر، بند کر کے، آدمی کو دوں گا اور میں مگر جاؤں گا اور وہاں ایک دالان میں دعویٰ ہوتی ہے، اس میں بیٹھیں گا، ہاتھ نہ دھوؤں گا، ایک روٹی کا چھکا سالن میں بھگو کر کھاؤں گا، مین سے ہاتھ دھوؤں گا، باہر آؤں گا پھر اس کے بعد نہ جانے کون آئے گا، کیا محبت ہوگی؟“

برسات کا حال :- پوچھو۔ خدا کا قبر ہے۔ قائم جان کی گلی، سعادت خان کی نہر ہے۔ میں جس مکان میں رہتا ہوں، عالم بیگ خاں کے کٹرے کی طرف کا دروازہ مگر گیا۔ مسجد کی طرف کے دالان کو جاتے ہوئے جو دروازہ تھا گر گیا۔ بیڑھیاں گر جا رہی ہیں۔ (بنام میاں مہدی محمود)

اے میری جان، یہ وہ دلی نہیں جس میں تم پیدا ہوئے ہو، یہ وہ دلی نہیں جس میں تم نے علم تحصیل کیا ہے۔ یہ وہ دلی نہیں ہے جس میں تم شعبان بیگ کی حویلی میں مجھ سے پڑھنے آئے تھے۔ یہ وہ دلی نہیں ہے جس میں سات برس کی عمر سے آتا جاتا ہوں، وہ دلی نہیں جس میں آگیا دن برس سے مقیم ہوں۔ ایک کیپ ہے۔ مسلمان، اہل حرفہ یا حکام کے شاگرد مشیہ باقی سراسر ہنود۔ (بنام علاء الدین خاں علائی)

تنخواہ کی سزا، تین برس کے دو ہزار دو سو پچاس ہوئے۔ سود و خراج کے چوڑے تھے وہ کٹ گئے۔ ڈیڑھ سو تنققات میں اٹھ گئے۔ مختار کار دو ہزار لایا۔ چونکہ

میں اُس کا قرضدار ہوں' سوہیے اُس نے اپنے گھر میں، کچے اور ٹھوسے
 کہا میرا حساب کیجیے۔ حساب کیا۔ سود مول سات کم پندرہ سو روپے جو سہ
 میں نے کہا 'میرے قرض متفرق کا حساب کرو۔ کچھ اوپر گیا وہ سود ہے نکلے
 ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ گیا وہ سود ہے بانٹ دے۔ نو سو بچے۔ آدھے تولے
 آدھے مجھے دے۔ وہ کہتا ہے پندرہ سو مجھے دو۔ پان سات سو تم لو۔ یہ قسودا
 مٹ جانے کا تب کہہ آتے گا۔

میرے حالات سراسر میرے غلات طبیعت میں۔ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ
 چلتا پھرتا رہوں۔ جیسے بھر دہاں اور دو جیسے دہاں اور صحت یہ کہ گروا خشکیں
 بندھا پڑا ہوں کہ ہرگز بخش نہیں کر سکتا۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ کاغذ تمام
 ہو گیا اور ہنوز باتیں بہت باقی ہیں۔ (بنام منشی نبی بخش حقیر)

میاں میں بڑی مصیبت میں ہوں 'خل سرا کی دیواریں گر گئی ہیں۔ پانخانہ
 ڈھ گیا جہتیں ٹپک رہی ہیں۔ تھادی پھو پھی کہتی ہیں اُسے دہی 'لئے مری'
 دیوان خانے کا حال خل سرا سے برتر ہے۔ میں مرنے سے نہیں ڈرتا۔ نقدان
 رحمت سے گھبرا گیا ہوں۔ جہت چھلنی ہے۔ ابرو گھٹنے برے تو جہت چار
 گھٹنے برتی ہے۔ (بنام علاء الدین خاں علائی)

گری کا حال کیا پوچھتے ہو۔ اس ساٹھ برس میں یہ نو اور یہ دھوپ اور یہ تیش
 نہیں دیکھی۔ چھٹی ساتویں رہ خان کو مینہ خوب برسا۔ ایسا مینہ جیٹھ کے مہینے
 میں کبھی نہیں دیکھا تھا۔ اب مینہ کھل گیا ہے۔ ابر گھرا رہتا ہے۔ ہوا اگر
 چلتی ہے تو گرم نہیں ہوتی اور اگر رک جاتی ہے تو قیامت آتی ہے۔ دھوپ
 بہت تیز ہے۔ (بنام منشی نبی بخش حقیر)

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ خطوط نہیں بلکہ سلسلہ وار انسانی متائے کا منظر نامہ ہے۔ غالب کی نظر پر تجربے، ہر کیفیت، ہر واقعے، ہر صورت حال کی تمام جزئیات تک پہنچتی ہے اور ان کا بیان بھی وہ اس طرح کرتے ہیں جیسے قصہ سنا رہے ہوں، وہ بھی اس طرح کہ دوسرے کو اپنے تجربے میں شریک کرنا چاہتے ہوں۔ یہ ایک گہرا جدوجہدِ رویہ ہے جس میں غالب کی ہستی ہر تجربے تک رسائی کا، ہر حقیقت کے ادراک کا بنیادی حوالہ بن کر سامنے آتی ہے۔ آگہی ہو یا غفلت، جو بھی ہو اپنی ہستی سے ہو اور واضح رہے کہ یہاں بھی سارا دھیان اپنی ہستی پر ہے، اس میں چھپے ہوئے امکانات پر نہیں۔ تفتہ کو نکھتے ہیں،

”تم مشق سخن کر رہے ہو اور میں عشق فنا میں مستغرق ہوں۔ بولیں سینا
کے علم اور نظیری کے شعر کو ضائع اور بے فائدہ اور موحوم جانتا ہوں۔
زبیت بسر کرنے کو کچھ تھوڑی سی راحت درکار ہے اور باقی محنت اور
سلطنت اور شاعری اور ساحری سب خرافات ہے۔ ہندوؤں میں اگر کوئی
اوتار ہو تو کیا اور مسلمانوں میں نبی بنا تو کیا۔ دنیا میں نام آدر ہوئے تو
کیا اور گنگاں بجے تو کیا۔ کچھ دھرم معاش ہو اور کچھ صحبت جسمانی، باقی
سب دھرم ہے، اسے یار جانی۔ ہر چند وہ بھی دھرم ہے، مگر میں ابھی اسی
پائے پر ہوں۔ شاید آگے بڑھ کر یہ پردہ بھی اٹھ جائے اور دھرم محبت
وراحت سے بھی گند جاؤں۔ عالم بزرگی میں گزراؤں۔ جس سنائے میں
ہوں وہاں تمام عالم بلکہ دونوں عالم کا پتہ نہیں۔ ہر کسی کا جواب مطلق
سوال کے دیے جاتا ہوں۔“

یہ روداد اپنی پھلی بُری صورت حال کی ہے، اس کے اسباب کی طرف یا اس میں غمی کسی
طبیعی یا خیالی یا جذباتی امکان کی طرف غالب سرے سے توجہ نہیں دیتے۔ اور یہی وہ عام، ہستی،
کھری انسانی سطح ہے جس پر وہ دوسرے انسانوں سے رابطہ استوار کرتے ہیں۔ صورت حال کے
اس سلسلے کو، جو غالب کی نثر کے توسط سے ہمارے سامنے آیا ہے۔ ہمیں وقوعوں کی یکے بعد دیگرے
ہلتی ہوئی تصویریں یا Happenings کے ایک Sequence کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ ان

ہیں کوئی جگہ انتہائی باغرضی نہیں۔ کوئی کچھ 'کوئی' لفظ زبردستی کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ غالب
 سرِ وطن جس صورتِ محل سے گزرتے ہیں اس صورتِ حال کا شاہد اپنے احساسات کی میت ہیں۔
 جس میں طرح کرتے ہیں اسے بدکم و کاست اپنے بیان میں پردے چلے جاتے ہیں۔
 صاحب، 'ہم تھارے اخبار نویس ہیں اور تم کو خبر دیتے ہیں کہ بر خور دار
 میر بادشاہ آئے ہیں۔' (بنام تفتہ)

میاں لڑکے، کہاں بچہ رہے ہو، ادھ آؤ، خبریں سنو!
 (بنام سید محمد بن مجروح)

سنو! اب تھارے دل کی باتیں ہیں۔ (بنام مجروح)

میری جان، سنو داستان۔ (بنام مجروح)

صاحب، میری داستانیں سنیں۔ (بنام علافی)

میری جان، غالب کثیر المطالب کی کہانی سنو۔ میں اگلے زمانے کا
 آدمی ہوں۔ (بنام علافی)

آؤ میرزا تفتہ! میرے گلے لگ جاؤ، بیٹھو اور میری حقیقت سنو۔ (بنام تفتہ)

سنو میاں، میرے ہم وطن یعنی ہندی لوگ جو ادنیٰ فارسی میں دم مارتے ہیں
 وہ اپنے قیاس کو دخل دے کر خواہاں ایجاد کرتے ہیں۔
 (بنام تفتہ)

بھائی، میرا ذکر سنو (بنام حکیم نعت خاں)

اور پھر غالب کے یہ بیانات، اپنے خطوں کے اسلوب کی بابت،
میں نے وہ انداز تحریر ایجاد کیا ہے کہ مرا سارے کو مکالمہ بنادیا ہے۔
(بنام مولانا احسان علی مہر)

اب میں حضرت سے باتیں کر چکا۔ (بنام افروز اللہ شفق)

یہ خط لکھنا نہیں ہے، باتیں کرتی ہیں۔ (بنام شفق)

صاحب، میاں لڑکے، سنو، میری جان سنو داستان، آؤ مرزا قلعہ، سنو میاں، بھائی
میرا ذکر سنو۔ گویا کہ غالب مسلسل سنائے جانا چاہتے ہیں۔ گزشتہ کو موجود، غالب کو حاضر مان کر اپنی
سی کہے جاتے ہیں۔ اس طرزِ خطاب میں ایک تو یہ کہ اپنائیت بہت ہے۔ دوسرے یہ کہ میاں،
صاحب، سنو، آؤ، اور اس طرح کے بظاہر غیر ضروری لفظوں کی جادوئی پھری گھماتے ہی غالب کی
نثر پڑھنے والے کو فوراً اپنے اہتمام میں لے لیتی ہے۔ یہاں دو اور نکاتوں کی طرف توجہ مفید ہوگی۔
ایک تو یہ کہ میرامن کے بعد غالب کی شخصیت انیسویں صدی کی دلی کے سب سے بڑے قصہ گو کی صورت
ابھرتی ہے۔ واضح رہے کہ یہاں میرا اشارہ تقریری زبان یا قصے کی حکایتی روایت کی طرف ہے۔ یہ
مناظرہ نہیں یا تو میرامن کے یہاں ملتے ہیں یا پھر غالب کے بعد بہت آگے چل کر محمد حسین آزاد کے یہاں۔
مگر غالب کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے حقیقت کے بیان میں یہ زاویہ نکالا ہے۔ غالب یا ان کے ہمد
کے دوسرے انساؤں کی طرح شہر دیتی بھی دکھ سکھ کے کیسے کیسے موسموں سے گزرتا ہوا غالب کی نثر
میں اپنا عکس چھوڑتا جاتا ہے:

صاحب، تم جانتے ہو کہ یہ معاملہ کیا ہے اور کیا واقعہ ہوا؟ وہ ایک
تھا کہ جس میں ہم تم باہم دوست تھے اور طرح طرح کے ہم میں تم میں
معاملات ہر وقت درمیش آئے۔ شعر کہے، دیوان جمع کیے۔ اسی زمانے

میں ایک اور بزرگ تھے کہ وہ ہمارے تھمارے دوست تھے اور منشی
نہی بخش ان کا نام اور حقیر غلط تھا۔ نگاہ زدہ زمانہ رہا۔ زدہ انعام
زدہ معاملات، زدہ اختلاط، زدہ انبساط: (انعام گفتہ)

نا توانی زد۔ پر ہے۔ بڑھا ہے نے نکما کر دیا ہے ضعف، سستی، کابلی
گوانجانی، کاب میں پاؤں ہے۔ باگ پر ہاتھ ہے۔ بڑا سفر دور دراز و زمین
ہے۔ زاد راہ موجود نہیں۔ خال ہاتھ جاتا ہوں۔ (انعام گفتہ)

شہ کی امارتیں خاک میں مل گئیں۔ ہر مد آدمی یہاں کیوں پایا جانے۔
وحکا کا حال کل لکھا ہے وہ بیان واقع ہے صلحا اور زاد کے باب میں جو
حرف مختصر میں نے لکھا ہے اس کو بھی سوچ جانو (انعام علائی)

یہ ایک کونے میں بیٹھے ہوئے، بازیچہ اطفال کی طرت، نیرنگ روزگار کا تماشا دیکھتے ہوئے، تھکے
ہوئے، کبھی مطمئن اور مسرور، کبھی دل گزرتہ اور رنجور بوڑھے کی باتیں ہیں اور اسے ہر حال میں
اپنا مخاطب چاہیے جس سے وہ اپنے ٹھہرے ہوئے، منظم، مربوط اور پتے ٹھہروں میں اپنی آپ بیتی
سناسکے۔ ہندی بھکتوں میں اپنے شردھا گوروں (معتقدین) سے بات چیت کی وہ جو ایک روایت
ملتی ہے، اُس کے اسالیب کا بیان اور انبار فن کی روشنی میں بھی تجزیہ کیا جائے تو کچھ دلچسپ
حقیقتیں سامنے آتی ہیں۔ ان میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ مثال کے طور پر، رام کرتن پریم ہنس
کے ملفوظات کو چن ملا کا نام دیا ہے اور یہاں نہ صرف یہ کہ ایک کہنے والا اور ایک سننے والا ہے،
بلکہ دونوں اپنے اپنے طور پر متحرک اور فعال بھی ہیں۔ گویا کہ یہ محض زبانی انہارات کی رپورٹ
نہیں، ایک طرح کی کہنی سننی کا قصہ ہے۔ غالب اکثر مقامات پر سماع کے رد عمل یا اشتراک کو جو
اپنی تحریر کا حصہ بنالیتے ہیں تو بے دہر ایسا نہیں کرتے۔ ان کا مزاج قصہ نویسی یا ڈرامہ نگاری
کے لیے جتنا موزوں اور مناسب تھا اُس کے پیش نظر حیرت کی بات یہ ہے کہ غالب کو اپنے انتقال

سے کچھ پہلے بات مدہ قصہ لکھنے کا خیال کیوں آیا۔ میر کی طرح غالب بھی دماغ نویسی سے ایک فطری سناسیت رکھتے تھے اور جس طرح اس فن میں پوری اٹھارہویں صدی میر کا کوئی جواب پیش کرنے سے قاصر ہے۔ اسی طرح انیسویں صدی میں ہمیں غالب کا کوئی ہمسر نظر نہیں آتا۔ محرمین عسکری نے میر اس کے ذکر میں ایک جگہ لکھا تھا کہ درویش جب اپنی بیتی سنانے ہی تو لگتا ہے کہ پورا آسان کہانی سنا رہا ہے۔ اسی طرح غالب اپنی بات شروع کرتے ہی گویا کہ ہمارے سامنے ایک اٹیچ آراستہ کر دیتے ہیں کبھی ایک کردار، کبھی دو کردار، کبھی ایک بھیڑ، پوری ہستی، پورا شہر یہاں تک کہ پورا اجد اس اٹیچ پر آن موجود ہوتا ہے:

سنو، عالم دو ہیں : ایک عالم ارواح اور ایک عالم آب و گل۔ حاکم ان دونوں عالموں کا وہ ایک ہے جو خود فرماتا ہے لَعَنَ الْمَلُکَ الْیَوْمَ ؟ اور پھر آپ جواب دیتا ہے اللہ الْوَاحِدُ الْقَهَّار۔

آٹھویں رجب ۱۲۱۲ھ میں روہکاری کے واسطے یہاں بھیجا گیا۔ تیرہ برس حوالات میں رہا۔ ۱۰ رجب ۱۲۲۵ھ کو میرے واسطے حکم دوام جس صادر ہوا۔ ایک بٹری پاؤں میں ڈال دی اور دلی شہر کو زندان مقرر کیا اور مجھے زندان میں ڈال دیا۔

سال گذشتہ بٹری کو زاویہ زندان میں چھوڑ کر مدہ دونوں ہتھکڑیوں کے بھاگنا، میرٹھ، مراد آباد جوتا ہوا رام پور پہنچا۔ کچھ دن کم در پھینے وہاں۔ ہاتھ کہ پھر کڑ آیا۔ اب مہد کیا کہ پھر نہ بھاگوں گا۔ بھاگوں گا کیا؟ بھاگنے کی طاقت بھی تو نہ رہی۔ (بنام ملائی)

ان لفظوں کو ہم پڑھتے ہی نہیں۔ ان کے پچھے سے ہمیں ایک خستہ و خراب حال بوڑھے کے ہانپنے کی سلسل آواز بھی سنائی دیتی ہے۔ یہ جادہ الفاظ کا بھی ہے، الفاظ کو برتنے والے کا بھی۔ اور اس کا پورا تاثر جسے معنی کا بدل کہنا چاہیے، اسی وقت گرفت میں آتا ہے جب ہم لفظوں سے آگے دیکھنے کا موقع نکھوتے نہیں۔ جب ہم غالب کی نشر کا مطالعہ شاعر غالب، شخص غالب اور اس شاعر اور شخص کو عبثی

بہ فراہم کرنے والی کو ٹھہری با سستی یا شہر یا دور کے ٹھکانے کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ایک اُجڑتے ہوئے ساحل پر، ایک بھرتی ہوئی زندگی، ایک تھکے ہوئے جسم کے ساتھ بھی غالب ملے گا۔ یہاں میں شیخ عقل کی طرح روشن اور تابناک رہے، یہ کہن کی اپنی بشریت کے علاوہ انہیں انسانی ہستی کی طرف اور کاروبار و زیت کی طرف ان کے غیر معمولی دے کا غیر معمولی اظہار ہے۔ غالب نے اپنے زمانے کے اجتماعی اضمحلال کا ذکر جابجا بہت افسردگی کے ساتھ کیا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ انہیں گئے دنوں کے آئین حیات کی بے اثری کا بھی احساس تھا۔ ان دنوں کیفیتوں سے دل رزنگی کی بابت ایک مستقل کشاکش کے مدینے کا ظہور ہوا ہے۔ اسی لیے غالب کی نہ یہاں اضمحلال اور خونیں کرتی ہے، وہاں بھی ان کا دل محیطِ غربہ دکھائی دیتا ہے۔ اور اسی کے لیے انہوں نے اپنے آپ سے بھی ایک سوچی سمجھی و تعلق ظاہر ہوتا ہے۔

یہاں خدا سے بھی توقع نہیں؛ مخلوق کا کیا ذکر کچھ بن نبیہ آتی۔ اپنا آپ تماشا بن گیا ہوں۔ رنج و ذلت سے خوش ہوتا ہوں۔ یعنی میں نے اپنے کو اپنا غیر تصور کر لیا ہے۔ جو دکھ مجھے پہنچتا ہے، کہتا ہوں کہ وہ غالب کے ایک اور جوتی لگی۔ (انجامِ موزن، اقربان علی بیگ سالک)

ایسے موقعوں پر غالب کی بذلہ سخی اور طراوت بھی پڑھنے والے کے لیے افسردگی کی وہ کیفیت پیدا کرتی ہے جسے فراق نے اپنے ایک شعر میں زندگی کی حقیقت کا ذکر کرتے ہوئے ”سوچ لیں اور اُداس ہو جائیں“ کہہ کر ظاہر کیا ہے۔

اب میں اور با سٹھ دوپے آٹھ آنے کلکڑی کے، سو روپے رام پور کے؛
 قرض دینے والا ایک میرا مختار کار، وہ سو ماہ بہ ماہ چاہے، مول میں قسط
 اُس کو دینی پڑے؛ انکم ٹیکس جدا، چوکیدار جدا، سو جدا، مول جدا، بی بی
 جدا، بچے جدا، شاگرد پیشہ جدا، آمد دہی ایک سو با سٹھ، روزمرہ کا کام
 بند رہنے لگا۔ سوچا کہ کیا کروں؟ کہاں سے گنجائش نکالوں؟ قبر درویش
 ، بھان درویش، صبح کی تبرید متروک، چاشت کا گوشت اُدھار۔ رات کی
 شراب و گلاب موقوف، بیس بائیس روپے مہینہ بچا۔ روزمرہ کا خرچ چلا۔

یادوں نے پوچھا تبرید و شراب کب تک نہ پیو گے؟ کہا گیا کہ جب تک وہ
 نہ پلائیں گے۔ پوچھا کہ نہ پیو گے تو کس طرح جیو گے؟ جواب دیا کہ جس طرح
 وہ جلاؤں گے۔ (بنام مولانا علاء الدین علائی)

یہ بشریت کے آداب ہیں اور غالب نے انہیں جیسے سخت حالات میں بتے سلیٹے کے ساتھ بڑا بہانہ اُسے
 دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ یہ دل کو موہ لینے والی ادا ہے ایک یارِ بخش آدمی کی اعلیٰ سمجیدگی۔ اس کا خلق
 ایک ایسے تہذیبی ماحول سے ہے جہاں زندگی میں واقعات تو جوتے ہیں مگر زندگی کی آہستہ خرابی میں
 فرق نہیں آتا اور ہر صورت حال میں وہ ایک وقیع احتیاط کی پابند نظر آتی ہے۔ اسی لیے اپنی
 جرمیتوں اور بے چارگیوں کے باوجود 'یہ زندگی اپنے اندر ایک حسن' ایک 'تار دکھتی ہے۔ بے شک'
 غالب کی ہستی پر تنقید کا سایہ ہمیشہ قائم رہا اور اُن کی زندگی مصائب کی گرفت میں رہی، لیکن خود
 غالب کی گرفت بھی زندگی پر اتنی ہی مضبوط تھی۔ وہ کہیں ٹوٹے اور کھرتے ہوئے دکھائی نہیں
 دیتے ایسی ہر صورت حال میں اُن کی حقیقت پسندی اور اپنے آپ سے بے نیازی ایک اُھال بن
 جاتی ہے۔ اس اُھال کے بغیر غالب کے شعر میں نہ تو وہ مینا کا ری پیدا ہو سکتی تھی اور نہ ہی نثر میں
 وہ ٹھہراؤ، نرم روی اور نظم و ضبط۔ جس طرح غالب نے حال میں اپنے انہماک کے باوجود اُس کی
 حدیں اتنی پھیلانی تھیں کہ اس میں اُن کا ماضی بھی سمویا جاسکے، اُسی طرح اپنے وجدان میں بھی
 انھوں نے اتنی لچک اور اپنے شعور میں اتنی وسعت پیدا کر لی تھی کہ زندگی کی سرد گرم پچائیوں کو
 ایک سما فراخ دلی کے ساتھ قبول کر سکیں اور اپنے آپ سے بے تعلقی کا بوجھ بھی اُٹھا سکیں۔ شب و
 روز کے جس تماشے کو غالب نے 'بچوں کا کھیل' کہا تھا، اسی تماشے میں ان کی اپنی ذات بھی شامل
 تھی۔ خطوں کی نثر میں بہت مقامات پر بجائے تحریری جملوں کے وہ برعل اور بے ساختہ محالوں
 کا انداز پیدا ہو گیا ہے، وہ اسی لیے ہے کہ غالب دقائلِ نویسی اور تاشہ بینی کے عمل کو ایک دوسرے
 میں ملا دیتے ہیں۔

اسی مہینے میں اپنے آقا کے پاس جا پہنچتا ہوں۔ دہاں نہ روٹی کی منکر، نہ
 پانی کی پیاس، نہ جاڑے کی شدت، نہ گرمی کی حدت، نہ حاکم کا خوف،
 نہ خیر کا خطرہ، نہ مکان کا کرایہ دینا پڑے، نہ کپڑا بنواؤں، نہ گوشت لگی

نگہوں، زندگی، عالم اور سراسر نور۔

یہ کی مستقل تکرار ایک طرف زندگی کا یہ ڈرامہ ترتیب دینے والے کی سالمہ نویسی کا اظہار ہے تو دوسری طرف زندگی میں اپنے جین کی پستلی ہوں اور کوسنبھالے رکھنے کی نگاہ کو شش کا اظہار ہے۔ غالب غفلت کی کارگری کا استعمال بھی اس عبارت کے ساتھ کرتے ہیں دیرانیس کی طرف سے قہر پہنچے چلی جاتی ہے۔ تاثر بڑھ کر سامنے آتا ہے۔ کچھ مثالیں :

یہاں افسانہ کے ازواج و اولاد صہیک مانگتے تھے اور میں دیکھوں ؛
اس مصیبت کی تاب لانے کو جگر چاہیے ! اب خاص : بنا درود تا ہوں۔
ایک بیوی : دو بچے : تین چار آدمی گھ کے۔ کلا : طیان : ایاز : باہر نہیں۔
ماری کے جو رویتے بہر تو رگیا ماری موجود ہے۔ میاں گھس گئے آگئے، مہینہ
بھر سے آگے کو بھوکا ماریاں۔ اچھا بھائی تم بھو، ایک پیسے کی آمدنی
نہیں، میں آدمی روٹی کھانے کے لیے موجود۔

اب چو چار کم اسی برس کی عمر ہوئی اور جتنا کہ میری زندگی برسوں کی مہینوں
کی ز رہی۔ شاید بارہ مہینے جس کو ایک برس کہتے ہیں، اور جوں۔ ورنہ
دو چار مہینے، پانچ سات مہینے، اس میں دن کی بات رہ گئی ہے۔

سافر اول و درود، کیا دل لے کر آئے، کیا زبان لے کر آئے، کیا علم لے کر
آئے، کیا عقل لے کر آئے اور پھر کسی دوش کو برت نہیں سکے کسی شیوے
کی داد نہیں پائی۔

یہ تجربہ ہی عبارت نہیں، زندگی کے اسٹیج پر مختلف کیفیتوں کا اظہار کر۔ تم ہوئے ایک کردار کی باتیں یا
مکالمے ہیں۔ غالب ہر مکالمہ اسی طرح ادا کرتے ہیں جس طرح اپنے زمانہ، اپنے مکان اور اپنے عمل
کے پس منظر میں اُسے ادا کیا جانا چاہیے۔ کچھ اور اقتباسات :

مائے نکھو، کچھ نہیں کھتا کہ اُس بہارستان پر کیا گزری؟ اموال کی

ہوئے؛ اشخاص کہاں گئے؛ غازی شہام العدلہ کے زن و مرد کا کیسا
ہوا؛ قبلہ کعبہ مجتہد العصر کی سرگذشت کیا ہے؛

تصویر پہنچی، تحریر پہنچی، سنو میری عمر ستر برس کی ہے اور تمہارا دلوا میرا
ہم عمر اور ہم باز تھا۔ اور میں نے اپنے نانا صاحب خواجہ غلام حسین مرحوم
سے سنا کہ تمہارے پردادا صاحب کو اپنا دوست بتاتے تھے، اور فرماتے
تھے کہ میں جنسی دھوکہ کو اپنا فرزند کہتا ہوں۔

برسات کا نام آگیا تو پہلے جملہ سنو! ایک غدر کالوں کا، ایک ہنگامہ گوروں
کا، ایک فتنہ انہدام مکانات کا، ایک آفت و باکی، ایک مصیبت کل کی۔

ایک غدر، ایک ہنگامہ، ایک فتنہ، ایک آفت، ایک مصیبت — ایسا غموس ہوتا ہے کہ انسانی ہستی
کی ہولناکیوں کا، ایک سلسلہ ہے جو غالب کے بعد کو مجبور کرتا ہوا بہاری زندگیوں میں داخل ہو چکا ہے اور
ڈرامہ جاری ہے۔ چنانچہ غالب ماسلے میں مکالمے کا انداز پیدا کرنے کی جو بات کہتے ہیں وہ صرف ایک فنی
حکمت عملی کا نتیجہ نہیں ہے۔ چونکہ ڈرامہ جاری ہے اس لیے مکالمے کی ضرورت کا احساس بھی باقی ہے۔
یوں مکالمے اور واقعہ نگاری سے ہٹ کر بھی غالب نے، کبھی نہ رکھی ہے۔ مثال کے طور پر سراج العزت
کا دیباچہ جس کی طوط ہم شروع میں ہی اشارہ کر چکے ہیں،

ختم نبوت کی حقیقت اور اس معنی غامض کی صورت یہ ہے کہ مراتب توحید
چار ہیں۔ آثاری، افعالی، صفاتی، ذاتی۔ انبیائے پیشین صلوات اللہ
علیہم اجمعین انہم اعلان مدارجہ سہ گان پر مامور تھے۔ خاتم الانبیاء کو حکم ہوا
کہ محابہ تعینات اعتباری اٹھادیں، اور حقیقت پر ننگی ذات کو صورتہ الان
نما کائن میں دکھادیں۔ اب گنہیہ معرفت خواص امت محمدی کا سینہ ہے اور
کلمہ لا الہ الا اللہ مختار باب گنہیہ ہے۔

علم اگرچہ دیکھنے میں دوزبان ہے لیکن وحدتِ تحقیق کی زبان ہے۔
 تو مہد میں ولادت ہے کہ جب چاہتا ہے کوئی سوبا۔ کبے اور سوبا۔ نئے۔
 نبی کی حقیقت ذرا جہنیں ہے۔ ایک جہت خالق کو جس سے اخذ فیض کرتا ہے
 اور ایک جہت خلق کو جس سے فیض پہنچاتا ہے۔

مگر ان خطوط پر مٹی نہ لکھنے کی روایت تو انیسویں صدی میں خاصی مستحکم ہو چکی تھی اور اسے مزید آگے
 لے جانے والے۔ سر سید، ذہیر احمد، آزاد، حالی، شبلی سب موجود تھے۔ البتہ حقیقت کو کہانی بنانے
 اور مدوڑہ زندگی کی واردات کو ایک گھٹے گنہگار انسانی تائنے کی سطح تک لے جانے کا استدلال کئے
 محفل میں غالب اپنے مہد کے سب سے بڑے نہ نکلا۔ تھے۔ ◆◆

غالب کی خطوط نگاری

تجمل حسین خاں

مکتوبات اب دنیا کی کسی زبانوں میں ادبی اعتبار حاصل کر چکے ہیں۔ لاطینی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں مکتوب نویسی پر باقاعدہ کتابیں موجود ہیں۔ سسرو، ملٹن، بیکن، کوپر، گولڈ اسمتھ، ہارن، کوئن، دکوٹریہ، والتیر اس فن میں ممتاز ہیں۔ مکتوب نویسی کی روایت فارسی میں بہت مستحکم رہی ہے۔ پنج رقعہ، رقصات، ابو الفضل، رقصات بیدل، انشائے طاہر و جید، رقصات نعمت خاں عالی، اور رقصات عالمگیری اس فن کے اعلیٰ نمونے ہیں۔ ان میں پیرایہ انہار کی شکل پسندی صنائع و بدائع کے التزام، القاب و آداب کی طوالت اور متنی و منہج عبارت آرائی کو پسندیدہ نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ اردو مکاتیب میں اولاً وہی ڈھنگ اپنایا گیا جسے فارسی مکتوب نویسی میں استعمان کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ انشائے خرد افروز، مکتوبات احمدی محمدی، رقصات عنایت علی اور انشائے اردو وغیرہ اردو میں اسی قسم کے نمونے ہیں۔ حصہ دراز تک اردو میں مکتوب نویسی کی وہی روش عوام رہی جو فارسی میں مقبول تھی۔

اردو میں غالب سے پہلے بھی خطوط لکھے جاتے تھے مگر ان میں خط کا عنصر بہت دبا ہوا تھا۔ لسانی انہار کی تمام ہئیتوں میں سفر نامے اور آپ بیتی سے قریب ترین آہنگ اور مزاج خطوط کا ہے۔ اپنے نجی پن، گہرے انفرادی رنگ، بڑھنے والے کو اپنے اقدام میں لے لینے کی غیر معمولی طاقت اور اپنی بولچلنی کے لحاظ سے مکتوب نویسی کی صفت کے کچھ خاص امتیازات ہیں۔ غلام امام شہید، غلام غوث بے خبر

تنبیل اور دوسرے ادیبوں کے خطوط غالب سے پہلے موجود تھے مگر ان میں دلچسپی کا عنصر نہ ہونے کے برابر تھا۔ غالب سے پہلے ہر صفت زندگی سے اتنی قریب نہیں آئی تھی۔

غالب نے تقریباً سو سو افراد کو ایک قیاس کے مطابق نمونہ کے آس پاس خطوط لکھے۔ ان خطوط کی انفرادیت یہ ہے کہ ان میں غالب لی اور غالب کے زمانے کی بھٹکیاں نمایاں نظر آتی ہیں۔ غالب نے ایک بھر پور زندگی گزاری۔ زندگی اور فن کی حدیں ان نے خطوط میں باہم مل گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غالب اپنی روزمرہ زندگی میں جیسے کچھ نظر آتے ہیں ویسے ہی اپنے خطوط میں ہیں۔ خط لکھنے کا جو طریقہ اس زمانے میں رائج تھا غالب نے اس سے الگ ایک نئی راہ نکال لی۔

”پیر و مرشد یہ خاکھنا نہیں ہے باتیں کرنی ہیں اور یہی سب ہے کہ میں
اقباب و آداب نہیں لکھتا۔“

دعاغفہ سے غالب نے اپنے انداز تحریر سے متعلق فرماتے ہیں :

”میرزا صاحب میں نے وہ انداز تحریر ایجاد کیا ہے کہ واسطے کو مبالغہ
بنادیا ہے ہزار کوس سے برابران قلم باتیں کیا کرو بجز میں وصال کے غریب
لیا کرو۔“

غالب کے خطوط عام طور پر ان کے مرتبوں، دوستوں، عزیزوں اور رشتے داروں کے نام ہیں۔ غالب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں، سلطنتِ مغلیہ اپنی آخری سانسیں لے رہی تھی ہر طرف انتشار، افراتفری اور بایوسی کے ساتھ تھے۔ سیاسی، سماجی اور تعلیمی زندگی کے ہر شعبے پر نئے غلوم اور رجحانات کا عکس پڑ رہا تھا۔ فورٹ ولیم کالج کی علمی ادبی روایات اپنا اثر الگ سے ڈال رہی تھی۔ اردو سرکاری زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا چرچا ہر خاص و عام میں ہونے لگا تھا۔ غالب کا دور جہاں نے اردو نثر کے نئے چہرے کو پہچاننے میں دیر نہیں لگائی، چنانچہ انھوں نے پرانی روش ترک کر دی۔ خطوط کی زبان سادہ اور ٹپس رکھی، متقی و مستحجابت آرائی میں ایک نیا لطف پیدا کیا۔ خط کے موضوعات کو دستِ نجش، بے تکلفی کا بہرہ اختیار کیا۔ اور مجموعی طور پر اپنے خطوط کو اپنی زندگی کے جستہ جستہ مرقعوں کی شکل دے دی۔ چنانچہ یہ خطوط ایک پوری شخصیت کا نمائندہ ہے ہمارے تعارف کا وسیلہ بنتے ہیں۔ زندگی اپنے تمام عناصر اور دکھ کے تمام رنگوں کے ساتھ ان خطوط کی مدد سے ہم پر

منکشف ہوتی ہے۔ غالب کی شاعری کی سطح جتنی مجرد تھی، خطوط اتنی ہی ٹھوس بنیادوں پر قائم نظر آتے ہیں اور انہیں پڑھتے وقت ایسا لگتا ہے کہ ہم تصویریں کے ایک سلسلے سے دوچار ہیں۔

غالب نے اپنے خطوط میں چاروں طرف پھیلی ہوئی ابتری، اپنے چھوٹے چھوٹے غموں اور خوشیوں، عزیزان اور شاگردوں سے تعلق کی روداد بیان کی ہے۔ ان خطوط میں ایک پورا عہد، ایک پورا معاشرہ اور ایک پوری روایت کا نقشہ مرتب کیا ہے۔ ہر طرح کی کیفیتیں اور جذبوں کی تصویریں پیش کی ہیں:

”پیر و مرشد شب رفتہ منہ خوب برسا۔ ہوا میں فرط برودت سے گزند پیدا ہو گیا۔ اب صبح کا وقت ہے، ہوا ٹھنڈی ہے گزند چل رہی ہے۔ ابر تک عیط ہے۔ آفتاب نکلا ہے پر نظر نہیں آتا ہے۔“

بنام ذاب افوارہ الدہ سعد الدین خان صاحب شفق
۲۲ دوسٹہ معنی، ص ۲۲۰

”میری جان کن اولام میں گرفتار ہے جہاں باپ کو بیٹا چکا اب چچا کو بھی رو بہکود خدا جیتا رکھے اور میرے خیالات و احتمالات کو صورت و قومی دے یہاں خدا سے بھی توقع باقی نہیں غلوں کا کیا ذکر کچھ بن نہیں آتی اپنا آپ تماشا لئی بن گیا ہوں رنج و لذت سے خوش ہوتا ہوں یعنی میں نے اپنے کو اپنا غیر تصور کیا ہے جو دکھ مجھے پہنچتا ہے کہتا ہوں لو غالب کے ایک اور جوتی لگی بہت اتراتا تھا کہ میں بڑا شاعر اور فارسی دان ہوں آج دور دور تک میرا جواب نہیں لے اب تو قرضداروں کو جواب دے۔ بچ تو یوں ہے غالب کیا مرا بڑا محمد مرا بڑا کافر مرا۔“

بنام مرزا قدربان علی بیگ خان صاحب ممالک
۲۲ دوسٹہ معنی، ص ۲۲۲

”بھائی تم کیا فرماتے ہو جان بوجھ کر ان جان بنے جاتے ہو وادھی قدر میں میرا گھر نہیں لٹا مگر میرا کلام میرے پاس کب تھا کہ دلشتا بھائی ضیاء الدین

خال صاحب اور ناظر حسین مرزا صاحب ہندی فارسی نظم و نثر کے سہولت
کچھ سے لے کر اپنے پاس جمع کر لیا کرتے تھے سو ان دونوں گھروں پر بھاڑ
پھر گئی: کتاب دہی نہ اسباب را پھر میں اپنا کلام کہاں سے لاؤں:-

ہنام مرزا ایوسف علی خان۔ امدوئے معنی ص ۱۵۶

"۱۱۱۱" میرا پیدا میر مہدی آیا۔ آؤ بھائی مزاج تو اچھا ہے۔ مٹیویر رامپور
ہے دار السرور ہے جو ملت یہاں ہے وہ اور کہاں ہے۔ پانی سہلان اللہ
شہر سے تین سو تھم پر ایک دیا ہے اور کوئی اس کا نام ہے بے شہر چنر
آب حیات کی کوئی سوت اس میں ملی ہے خیر گریوں بھی ہے تو بھائی آب حیات
رہڑھاتا ہے لیکن اتنا شیریں کہاں ہوگا:-

ہنام حیدر مہدی محمود ج۔ امدوئے معنی حصہ اول ص ۱۲۰

برسات کا نام آگیا سو پہلے تو غلامنوں ایک غدا کالوں کا ایک ہنگامہ
گوروں کا ایک فتنہ انہدام مکانات کا ایک آفت دہا کی ایک مصیبت کال
کی اب یہ برسات جیسے حالات کی جان ہے آج اکیسواں دن ہے آفتاب
اس طرح نظر آجاتا ہے جس طرح بجلی چمک جاتی ہے رات کو کبھی کبھی اگر
تارے دکھائی دیتے ہیں تو لوگ ان کو مگنوتھم پیتے ہیں اندھیری راتوں
میں چروں کی بن آئی ہے کوئی دن نہیں کہ دو چار گھر کی چوری کا سال نہ سنا
جائے مباحثہ نہ بھنا ہزارا مکانی گر گئے سینکڑوں آدمی جا بجا وہ کر مر گئے
گلی ٹکلی ندی بہ رہی ہے قصہ مختصر وہ ان کال تھا کہ پھنڈہ زبرسا اتنا ج پیدا
ہوا۔ یہ بن کال ہے پانی ایسا برسا کہ بوسے ہوئے دانے بہ گئے جنہوں نے
ابھی نہیں بویا تھا وہ بونے سے رہ گئے سن لیا دلی کا سال اس کے اور کوئی
نئی بات نہیں ہے۔

امدوئے معنی حصہ اول ص ۱۳۳

غالب نے ان خطوط میں ہر واقعے تجربے اور کیفیت کی عکاسی اس طرح کی ہے کہ جاتے ہوئے منظر سامنے آگئے ہیں۔ غالب اپنے خطوط میں مکتوب نگار سے زیادہ ایک ہنرمند قصہ گو نظر آتے ہیں۔ یہ قصہ گو بھی ایک باکمال مصور ہے جو لفظوں سے انسان کی نازک ترین کیفیتیں نور تجزیوں کی زندہ اور متحرک تصویریں کھینچ سکتا ہے۔ ایک ماہر فن عکاس کی طرح غالب زندگی کے ہر اسرار سے پردہ اٹھاتے جاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنے خطوط کی وساطت سے غالب اپنی خلوتوں میں انجمن آرائی کا رنگ پیدا کرنا چاہتے ہیں اور اپنی روح کے دیرانے کو ایک نئی سطح پر اکاؤ کرنا چاہتے ہیں۔ ان خطوط میں ایک بہت زرخیز اور گھنا وجودی (Existential) رویہ نمودار ہوا ہے اور ان سے غالب کے انداز فکر کی ایک بہت بھری پری جہت سامنے آئی ہے۔ دوزخہ زندگی کے تجربوں اور واقعات کو غالب کبھی کبھی استعاراتی انداز میں بھی بیان کرتے ہیں۔ اس طرح وہ شاید اپنی عمر میں اور نارسائیوں پر ایک پردہ ڈالنا چاہتے ہیں گویا کہ طر کیا تھا شعر کو پردہ سخن کا! مگر غالب نے اس فنی حکمت عملی کی مدد سے اپنے خطوط کو فن کا ایک بے مثال نمونہ بھی بنادیا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ استعاراتی انداز واقعہ نگاری کے سلسلے کی روانی اور بہاؤ میں کسی طرح کا نقص یا رکاوٹ نہیں آنے دیتا:

”سنو عالم وہ ہیں ایک عالم ارواح اور ایک عالم آب و گل حاکم ان دونوں
عالموں کا وہ ایک ہے جو خود فرماتا ہے: لعن الملک الیوم اور پھر ایک
جواب دیتا ہے: لله الواحد اھھا ہر چند قاعدہ عام یہ ہے کہ عالم
آب و گل کے مجرم عالم ارواح میں سزا پاتے ہیں۔ لیکن یوں بھی ہوا ہے کہ
عالم ارواح کے گنہگار کو دنیا میں بھیج کر سزا دیتے ہیں۔“

بنام مرزا علاء الدین احمد خان صاحب بہادر

اُمّہ دوشے معنی، ص ۳۰۰

”چنانچہ میں آٹھویں رجب ۱۲۱۲ھ میں روپکاری کے واسطے یہاں بھیجا
گیا۔ تیرہ برس حالات میں رہا۔ ۸ رجب ۱۲۲۵ھ کو میرے واسطے حکم
دوام جس صادر ہوا۔ ایک بٹری میرے پاؤں میں ڈال دی اور دلی تھرکو

زندان مقرر کیا اور مجھے اس زندان میں ڈال دیا۔

آمد دس مئی، سن ۳۰۰

سال گذشتہ بڑی کوزاویہ زندان میں چھوڑ دیا۔ دونوں تھکاپوں نے
بھٹکا۔ میرٹھ، مراد آباد جوتا ہوا رام پور پہنچا۔ کچھ دن کم دو مہینے وہاں
رہا تھا کہ پھر لکڑا آیا اب جہد کیا کہ پھر نہ بھاگوں گا۔ بھاگوں کیا بھانسنے کی
حالت بھی تو نہ رہی :

بنام ملائی، آمد دس مئی، سن ۳۰۰

غالب کے خطوط میں ایک نہایت شائستہ طنز و مزاح کا عنصر بھی موجود ہے۔ اس سے پتہ
چلتا ہے کہ غالب ناکامیوں سے کام لے کر ہنر رکھتے تھے اور اپنے آنسوؤں کو شمس میں پھینکا
جاتے تھے۔ اپنی مصیبتوں اور پریشانیوں کا بیان بھی وہ مزے لے لے کر کرتے ہیں۔ بہت ہنسا
نور اڑاتے ہیں وہ بھی اس طرح جیسے اپنے آپ کو اپنے دشمن کی نظر سے دیکھ رہے ہوں :

”جب ڈاڑھی مونچھ میں بال سفید آگئے تیسرے دن چوٹی کے انڈے گالوں
پر نظر آنے لگے۔ اس سے بڑھ کر یہ ہوا کہ آگے کے دو دانت ٹوٹ گئے۔ ناچار
مستی بھی چھوڑ دی اور ڈاڑھی بھی مگر یہ یاد رکھیے کہ اس مجنوں نے شہر میں
ایک وردی ہے۔ عام۔ ملا۔ حافظ۔ بساطی۔ نیچہ بند۔ دھوبی۔ ستر۔ بھٹیاریہ۔
جولہ۔ کھڑا۔ منہ پر ڈاڑھی سر پر بال۔ فقیر نے جس دن ڈاڑھی رکھی اسی

دن سر منڈایا۔“
بنام مرزا حاتم علی مہر، آمد دس مئی، سن ۱۹۲

حد تو یہ ہے کہ غالب نے دوستوں اور شاگردوں کو جو تعزیتی خطوط لکھے ان میں بھی طبیعت
کی شگفتگی برقرار رکھی ہے۔ یہ ایک انتہائی صحت مند اور مثبت اخلاقی رویہ ہے اور اس کا
بنیادی مقصد یہ ہے کہ غم آگین مضامین سے یہ خطا جو عقل نہ ہو جائیں :

”یوسف مرزا کیونچہ کچھ کو لکھوں کہ تیرا باب مر گیا اور اگر لکھوں تو آگے کیا
لکھوں کہ اب کیا کرو۔ مگر صبر۔ یہ ایک شیروہ فرسودہ، انہائے روزگار

کا ہے تعزیت یوں ہی کیا کرتے ہیں اور یہی کہا کرتے ہیں کہ صبر کرو۔
 ہاں ایک کا کعبہ کٹ گیا ہے اور لگ اے کہتے ہیں کہ تو نہ تڑپ بھلا
 کیونکر نہ تڑپے گا۔"

بنام یوسف مدزا۔ امدوئے معلیٰ، ص ۲۵۲

غرض کہ غالب کے خطوط اردو نثر کا گرافندہ سرا ہے۔ اور غالب کی شاعری کی طرح غالب کی
 نثر کو بھی مغزو بناتے ہیں۔ بقول مالک رام،
 "ان خطوط کو کچھ آج سو سال سے اوپر ہونے کو آئے، لیکن ان کی دلچسپی
 اور مقبولیت میں کوئی کمی نہیں آئی۔"

حواشی

۱۔ اردوئے معلیٰ، حصہ اول، ص ۲۳۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۹۶

۳۔ گفتار غالب، مالک رام، ص ۱۷



فک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

نوتبر مزار مرزا غالب

ہمارے قلمی معاونین

پروفیسر محمد مجیب (مرحوم)

ڈاکٹر آفتاب احمد

پروفیسر مختار الدین احمد

پروفیسر اجماع احمد

پروفیسر آذر میندت صفوی

پروفیسر محمد انصار اللہ

پروفیسر قاضی انضال حسین

پروفیسر انور معظم

پروفیسر حقیق اللہ

پروفیسر عبدالحق

ڈاکٹر ریاضہ خاتون

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی

پروفیسر شمیم حنفی

ڈاکٹر سہیل احمد فاروقی

ڈاکٹر تاجمل حسین خاں

سابق وائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، تاریخ اور

ادبیات کے ممتاز عالم، مترجم، دانشور، ڈراما نگار۔

غالبیات کے ممتاز عالم، غالبؔ مہتمم نوا کے مصنف۔

وائس چانسلر، منظر الہی عربی و فارسی یونیورسٹی، پٹنہ،

غالبیات کے مشہور اسکالر۔

پروفیسر بی بی ملو، تین سو دوٹی ہاؤس، نئی دہلی، انگریزی

اُردو کے معروف مصنف، نقاد، شاعر۔

شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔

سابق استاد شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ادب

کے ممتاز محقق۔

شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، معروف نقاد اور اسکالر۔

اسلامیات کے ممتاز عالم۔

شعبہ اُردو، دہلی یونیورسٹی، معروف نقاد، شاعر، مترجم۔

شعبہ اُردو، دہلی یونیورسٹی، اقبالیات کے اسکالر، نقاد

شعبہ فارسی، دہلی یونیورسٹی، فارسی زبان و ادب کی اسکالر۔

شعبہ اُردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، کلاسیکی ادبیات

کے عالم اور عادت۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم خفگی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلسات و مباحثات

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)،
پی وی ایس ایم اے وی ایس ایم وی آرمی اڈیٹارڈ

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبد اللطیف اعظمی

ادبی معاون : تجمل حسین خاں

خوشنویس : ایس ایم منظر آبادی

جلد ۱۵

شمارہ نمبر ۶۱۵۴

اپریل، مئی، جون ۱۹۹۸

اس شمارے کی قیمت:

۳۰ روپے (اندرون ملک)

۱۰ ڈالر (غیر ملک سے)

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۸۰ روپے

” (غیر ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۶۰۰ روپے

” (غیر ملک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

براہ کرم زبرد سالانہ کا چیک یا ڈرافٹ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام اور نئی آرڈر نمبر جامعہ کے نام ارسال کریں۔

رسالہ جامعہ

پتہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی، مطبوعہ: برٹنی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

مسائل

- ۷ دیباچہ پیش چکر دتی / محبوب خاں اور
نور و نصیب کی سیاست کا شکار

ہمام اسلام

- ۱۱ عبد العظیم / عابد سہیل
ہندوستان میں اسلامی معاملات کے چند پہلو
۱۸ مسرور علی اختر / انجمن
اسلام میں انسانی حقوق کا قہر و اعلان
۲۸ قرغفار
سر تندہ جلد ۱ اصطرزی کی نظر میں

علاقائی ادب

- ۴۷ سجاد حسن
شہ عبد اللطیف کی شاعری
۶۶ محبوب ظفر
عبد اللطیف بھٹائی اور انگریزی شاعری ایک تقابل

نماؤں کے نگاہ

- ۷۴ محمد حسن عسکری / سہیل احمد فاروقی
بیسویں صدی کا مزاج
۹۰ خیر النساء مہدی / سہیل احمد فاروقی
فارسی ادب میں نردان کا تصور

نقصی مطالعہ

۹۴	مرزا حامد بیگ	نذیر احمد کے تمثیلی قہقہے
۱۱۰	اشفاق محمد شاہ	نذیر احمد کے ناول اور ناقدین ادب

منظرِ زمانہ

۱۲۵	رفیقہ شبنم عابدی	گیان پیٹھ انعام ۱۹۹۸ء سردار جعفری کا شعری سفر
-----	------------------	--

کتابیں

۱۵۳	مجیب اثرن؛ مبصر: محمد وفاق	حیات البشیر
۱۵۵	سید عبدالباری؛ مبصر: تجل حسین شاہ	انکارِ تازہ
۱۵۷	شعار اللہ رحیمی؛ مبصر: تجل حسین شاہ	نظامِ راجپوری
۱۵۹	ڈاکٹر مقبول احمد؛ مبصر: محمد عرفان	مضامین مقبول

اداسی

۱۹۹۸ء کا گمان بیٹھا انعام سردار جعفری کو پیش کیا جانا، اُردو کے لیے اور خود گیلیاں بیٹھ کے لیے امداد کی بات ہے۔ قومی سطح پر ایسا ہر اعتراف ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اخباروں میں اس موقع پر اُردو کے حقوق اور ہندوستان کے موجودہ لسانی نکتے میں اُردو کی حیثیت کا بھی کچھ ذکر ہوا۔ یہ محض اتفاق کی بات ہے کہ ۱۹۹۸ء غالب کے دو سو سالہ جشن ولادت کا سال بھی ہے۔ جعفری صاحب نے انعامی تقریب میں اپنی تقریر کے دوران اس واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ "غالب اور اُردو دونوں کو اپنا گھر چاہیے"۔ یہ جملہ دو بہت دنوں سے جاری ہے۔ لیکن نتیجہ ابھی تک وہی صفر کا صفر۔

پچھلے پچاس برسوں میں اُردو کی صورت حال پر نظر ڈالی جائے تو رویش تھا پر کی بات یاد آتی ہے کہ آزادی کے بعد اُردو کا قتل بہت منظم طریقے سے کیا گیا۔ اسکولوں میں اُردو کی تدیس کا مستول انتظام نہیں۔ کئی یونیورسٹیوں کے شعبے دم توڑ رہے ہیں۔ بیش تر سرکاری محکموں میں اُردو کا حال خراب ہے۔ حد تو یہ ہے کہ ریڈیو اور ٹیلی وژن پر بھی اُردو کو اس کی حیثیت کے مطابق جگہ نہیں دی جاتی۔ تقسیم کے فوراً بعد ایک زمانہ وہ تھا کہ آل انڈیا ریڈیو اور پاکستان ریڈیو کو بی بی سی یعنی بخاری برادران (احمد شاہ بخاری اور دو الفقار بخاری) کا رپورٹیشن کے مشترکہ لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اُردو کے سب سے ممتاز لکھنے والے اُس دور میں ریڈیو پر چھائے

ہوئے تھے۔ مگر آج کی صورت حال ہے اُس گم گشتہ زمانے کا سوا نہ کیا جانے تو دل دکھتا ہے۔
اُردو اپنے ہی وطن میں بے گھر ہے۔

ان حالات میں جہاں تہاں اُردو زبان و ادب کی اہمیت کا تسلیم کیا جاتا، جس کی خفا
میں بارش کی دھچار بوندوں کے برابر ہے۔ کفر بن نعمت کا ترکب ہوئے بغیر، کم سے کم اتنا تو کہا
ہی جاسکتا ہے کہ اُردو کی تقدیر ایسی پھینٹوں سے بدلنے کی نہیں۔ ہلوسے مشرک کچلر اور ہلوی روایتی
وضع داری اور وسیع المشرقی کا تقاضا یہ ہے کہ ٹھکری اور ثقافتی اتحاد کی اس سب سے خوبصورت
علامت اُردو کو اُس کا جائز مقام حاصل ہو۔

شیرم خنی

اُردو قعصب کی ریاست کا شمار

دیباچیش چکروورتی / ترجمہ: یعقوب حادر

بولے جانے کے اعتبار سے اُردو ہندوستان کی چھٹی بڑی زبان ہے۔ ترتیب میں اس کا شمار ہندی، بنگالی، مراٹھی، تمل اور تلگو کے بعد آتا ہے۔ ۱۹۴۱ء کی مردم شماری تک اُردو کا شمار ہندی، پنجابی اور پہاڑی کے ساتھ ہندوستانی کے تحت ہوتا تھا۔ ۱۹۵۱ء میں ان کا شمار علیحدہ علیحدہ زبانوں کی حیثیت سے کیا گیا۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں اُردو بولنے والوں کی تعداد دو کروڑ چھیالیس لاکھ سات ہزار آٹھ سو چوبیس (۲۸۶۰۷۸۶۴) تھی جو ۱۹۸۱ء کی مردم شماری میں بڑھ کر تین کروڑ تین لاکھ تیس ہزار دو سو بیس (۳۵۳۲۳۲۸۲) ہو گئی۔ اس حقیقت کے باوجود کہ اُردو کا کوئی صوبہ نہیں ہے، یہ زبان سارے ہندوستان میں بولی اور بھی جاتی ہے۔ آندھرا پردیش، بہار، گجرات، مہاراشٹر، کرناٹک اور اتر پردیش میں یہ دوسری اور ہریانہ، ہماچل پردیش، پنجاب، راجستھان اور مغربی بنگال میں تیسری مقبول ترین زبان ہے۔ جموں کشمیر میں یہ پہلی اور آندھرا پردیش میں یہ دوسری سرکاری زبان ہے۔

ہندوستان کی تحریک آزادی میں اُردو کا زبردست کردار رہا ہے۔ "انقلاب زندہ باؤ" جیسے نعروں اور اقبال کے "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" اور رام پرساد بسل کے "سرفروشی کی تمت اب ہمارے دل میں ہے" جیسے اُردو نغموں نے تحریک آزادی کو تقویت دی۔

مہاتما گاندھی اور جواہر لال نہرو جیسے قومی رہنماؤں نے اس کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ ۱۹۴۰ء میں مہاتما گاندھی نے جب جنوبی افریقہ میں بچوں کی ابتدائی تعلیم کا انتظام کیا تو اس میں اُردو کی تعلیم بھی شامل تھی۔ نہرو نے مینی جیل میں اپنے ساتھی مجاہدین آزادی کو اُردو سکھانی ڈاکٹر ذکیر حسین نے اُردو کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اُردو زبان کا فعل کسی خاص فرقے یا مذہب سے نہیں ہے اور نہ اسے کسی گورنمنٹ نے کسی خاص مقصد کے تحت لوگوں پر تھوپا تھا۔ یہ سنتوں اور فقہوں کی زبان رہی ہے جسے انھوں نے لوگوں کے دلوں میں محنت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قانون ساز اسمبلی میں محض ایک اضافی ووٹ کی بنیاد پر ہندی کو مرکزی 'سرکاری اور قومی زبان کے مرتبے پر فائز کیا گیا تھا اور اس کے علاوہ باقی زبانوں کو علاقائی زبانیں قرار دیا گیا تھا۔ یہ فیصلہ وہ اعتبار سے غلط تھا۔ ایک یہ کہ اس میں غیر ہندی والے آبادی کے جذبات کا خیال نہیں رکھا گیا۔ دوسرے اس فیصلے نے ہندی اور انگریزی کو اپنی اپنی برتری کے ایک لامتناہی تنازعے میں الجھا دیا۔

ہندو قومی رہنماؤں کی نظر میں ہندی دراصل ایک ایسی زبان تھی جس میں ہندی اور اُردو دونوں شامل تھیں اور جسے انھوں نے ہندوستانی کا نام دیا تھا۔ لیکن عللاً یہ ہوا کہ دہلی کے صاحبان اختیار نے آئین کی تحریر سے انحراف کرتے ہوئے دفتری ہندی کو اُردو لفظیات سے عاری کر دیا۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے دور درشن کے ہندی پروگراموں کو دیکھ لینا کافی ہوگا۔ اب ہندوستانی کی جگہ سنسکرت آئین ہندی نے لے لی ہے اور گذشتہ پچاس سالوں میں لوگ یہ بھی بھول چکے ہیں کہ ہندی اور اُردو کے درمیان حقیقی رشتہ دراصل یہ ہے۔ اب یہ کہنا شاید عجیب لگے کہ ہندی کچھ اور نہیں دیوناگری رسم خط میں لکھی گئی اُردو ہے۔ سرکاری ہندی دراصل سحر اور اس کے نواح میں بولی جانے والی اُردو ہی کی ایک شکل ہے۔ ایسی بات کہنے پر ممکن ہے لسانی بنیاد پرست آپ سے باہر ہو جائیں لیکن حقیقت حقیقت ہی ہے۔ اُردو زبان کے موجدوں نے یقیناً اسے ہندی کہا تھا۔ اس لیے کہ یہ ہندوستانی عوام کے بول چال کی زبان تھی۔ بھلے ہی اسے عربی رسم خط میں لکھا جاتا رہا ہو۔ اُردو

کاہم اچھے منظموں نے دیا۔ اس لیے کہ یہ لشکر کے 'اخوانہ سپاہیوں کی زبان تھی۔ اُردو کے
نئی سستی بھی یہی ہیں۔

یہ کہنا اب فیشن میں داخل ہو گیا ہے کہ سنسکرت تمام ہندوستانی زبانوں
کی ماں ہے۔ جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ جہاں تک ہندی کا سوال ہے، سنسکرت
اس کی ماں نہیں ہے۔ اگر اس تیشل میں کوئی حنویت ہے تو یہ کبنا زیادہ دُورست ہو گا
کہ ہندی کی ماں اُردو ہے۔ وراثت کے اس سلسلے کو غریبی سمجھنے کے لیے یہ باتیں ذہن میں
رکھنی ہوں گی کہ:

(ا) ہندی کی تو مکمل طور پر اُردو سے مستعار ہے۔

(ب) تمام محاورے اور روزمرے جو ہندی میں مستعمل ہیں اُردو کی
بخشنیں ہیں۔

(ج) ضائر شخصی اور حرف جار کا سارا نظام اُردو سے لیا گیا ہے۔

(د) تمام اہم افعال اور صفات کا تعلق اُردو سے ہے۔ صرف اسماء اور
غیر اُردو لفظیات کو اُردو الفاظ کے متبادل کے طور پر سنسکرت سے قبول
کیا گیا ہے 'وہ بھی جہاں ممکن ہو سکا ہے۔

دوسری ہندوستانی زبانیں بھی بڑی حد تک اُردو کی تفرض ہیں۔ کشمیری، پنجابی،
گجراتی اور مراٹھی زبانوں کی قواعد، بڑی حد تک اُردو سے مماثل ہیں۔ یقیناً یہ اُردو سے مستعار
ہیں۔ بنگالی، آسامی اور اُڑیا زبانوں کے افعال کا مزاج اُردو کا ہے۔ ان تمام زبانوں میں اُردو
الفاظ کی بہتات ہے۔ چنانچہ ہندوستان کی زندہ زبانوں میں اُردو کی سانی اہمیت سب
سے زیادہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ مہاتما گاندھی اور سچا ش چندر بوس جیسے قوی رہنماؤں
نے ہندوستانی کو ایک کثیر لسانی ملک کی سرکاری زبان بنانے کی سفارش کی تھی۔

میسویں صدی کے آغاز کے بعد ہندوستان میں جیسے جیسے سیاسی تعصبات کو
بتدریج عروج حاصل ہوتا گیا زبانوں کی تاریخ بھی اس سے متاثر ہوتی گئی۔ کھنڈ اور علی گڑھ
کے مسلم دانشوروں کا ایک گروہ شعوری طور پر اُردو کے خزانے سے سنسکرت اور مقامی الفاظ

کو خارج کرنے لگا اور بندر س کے ہندو دانش ورؤں کا ایک گروہ ہندی کو غیر شکیلی الفاظ سے پاک کرنے کی کوشش میں لگ گیا اور زبانیں قصب کے انبار کا ایک ذریعہ بن گئیں۔ اُردو مسلمانوں کی زبان بن گئی اور ہندی (شمالی ہندی) ہندوؤں سے متعلق ہو گئی۔ ہندوؤں کی تقسیم کے بعد اُردو پاکستان کی سرکاری زبان قرار پائی تو ہندوستان میں اُردو کے غیر ملکی زبان ہونے کی شہرت دی گئی اور اس کی موجودگی کو ہندوستان کے تہذیب و تمدن کے لیے مضر قرار دیا گیا۔ اسی پس منظر میں متعصب ہندوؤں کی طرف سے ”ہندی“ ہندو ”ہندوستان“ جیسے نعرے بند کیے گئے جو ہندی کی کیا پلٹ میں مساوی ہوئے۔ ◆◆

(بشکریہ روزنامہ ہندوستان ٹائمز، نئی دہلی، مورخہ ۶ مئی ۱۹۹۸ء)

ہندستان میں اسلامی مطالعات کے چند پہلو

جدا العیلمہ، ترجمہ: عابد سہیل

تاریخی طور پر اسلام ایک مذہب، ایک تہذیب کا مظہر ہے۔ دور وسطیٰ میں اسلام نے ایک تاریخی کردار ادا کیا۔ آج بھی یہ ایک حرکی طاقت ہے۔ مختلف اوقات میں اسے چین سے مغربی افریقہ اور اسپین سے جنوبی مشرقی ایشیا تک کے منظر نامے پر بالادستی حاصل رہی اور دور جدید تک میں انسانوں کی ایک بڑی تعداد پر اس کی مگرانی ہے۔ چنانچہ ان کے لیے جو انسانی تہذیب کی رفتار اور ارتقاء کو سمجھنا چاہتے ہیں اسلامی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ ضروری ہے۔ اسی سبب یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں اسلامی مطالعات کو ایک اہم تعلیمی شعبے کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے لیکن ہمارے ملک میں ان کی اہمیت کا پوری طرح احساس نہیں کیا گیا ہے۔ اپنے تمام مظاہر میں 'اسلام کا مطالعہ اہل ہند کے لیے مغربی ممالک کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ اسلام نے ہندوستان کی تاریخ اور ثقافت کو باہر سے زائد ایک مختلف طریقوں سے متاثر کیا ہے۔ انکسار اور اعمال اور آرٹ اور ادب میں اسلامی اثرات گہرے اور دور رس رہے ہیں۔ دوسری جانب اسلام

نہ، عظیم صاحب ہندوستان ہی سمجھتے تھے اور ان کی نگراں میں شائع ہونے والے ہفت روزہ کا نام بھی ہندستان ہی تھا۔ سابق وزیر اعظم اندرا گاندھی نے جامعہ ملیہ میں چند ماہ قبل اپنی تقریر کے دوران اس جریسے اور اس اعلان کا ذکر کیا تھا۔ (مترجم)

بھی ہندوستانی ماحول سے متاثر ہوا ہے اور اس طویل عرصے میں ہندوستانی مسلمانوں میں چند ایسی خصوصیات پیدا ہو گئی ہیں جو دوسرے ممالک میں ان کے ہم مذہبوں (کی خصوصیات) سے مختلف ہیں، جس کے سبب "ہندوستانی اسلام" کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔ مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ سے ہندوستان کے دوستانہ تعلقات نے اسلامی اور مسلم دنیا کے نام سے یاد کیے جانے والے علاقوں کے جدید سماجی اور ثقافتی رجحانات کا مطالعہ ہمارے لیے لازمی بنادیا ہے۔

اسلامی مطالعات کے محدود معنوں میں اسلام کا مطالعہ بطور مذہب ہی شامل ہوگا۔ یہ روایتی تصور ہمارے ملک کے متعدد طبقوں میں اب بھی رائج ہے۔ چنانچہ ہمارے زیادہ تر مطالعات اسی پہلو تک محدود ہیں۔ روایت پرست مسلم اسکالر اسلامی آرٹ، موسیقی اور معنوی کی اصطلاح کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں، بعض کو تو "اسلامی ثقافت" کی اصطلاح تک پر اعتراض ہے اور وہ اس کے لیے "مسلم ثقافت" کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں۔ مراد ان کی یہ ہوتی ہے کہ یہ ایسے مسلمانوں سے متعلق ہے جنہوں نے اپنی تہذیب اور ثقافت کی تشکیل میں اسلامی عقائد کی لازمی طور سے پیروی کی ہے۔ لیکن یہ محدود تصور اب ازکار رفتہ ہو گیا ہے اور اسے اسلام سے تعلق رکھنے والے عوام کی تاریخ، ان کی سماجی اور معاشی پیش رفت، ان کے فنون لطیفہ، سیاسی فکر اور اداروں (Institutions) ان کے فلسفے اور حد یہ ہے کہ عقائد کے اعتبار سے غیر مقلد (Hetrodox) فرقوں تک کو شامل کر کے وسعت دی جا رہی ہے۔ اسلامی مطالعات کے لیے جغرافیہ، سماجیات اور بشریات ایسے موضوعات کی مہموائی بھی ضروری ہوگی۔ علاقائی مطالعات کا جدید تر تصور متعدد ممالک میں اسلامی مطالعات کے حلقہ کار کو خاصی بڑی حد تک متاثر کر سکتا ہے۔ جن علاقوں کا مطالعہ مقصود ہو ان کی زبانیں مثلاً عربی، فارسی، ترکی، اردو، بہاسا انڈونیشیا، دسلی انڈونیشیا اور مشرقی اور مغربی ایشیا کی زبانوں کا سیکھنا بھی ایک بنیادی ضرورت کے طور پر لازمی ہوگا۔

ہندوستان میں اسلامی مطالعات کی جانب دیئے میں بنیادی تبدیلی لازمی

ہے۔ ہندو ذہنیہ تر اسکالروں میں اپنے موضوع کی جانب جذباتی اور موضوعی طریق کار کا
 بھان پایا جاتا ہے۔ مثلاً 'پرفریب توہیہ' غیر ضروری تھیل اور آسان کیلوں
 سے خوب خوب غرسے لیتے ہیں۔ ان میں سے بہت سول کا دویہ مدافعا اور معدت خواہ
 ہوتا ہے۔ قدیم ترین اور اصل متون اور دستاویزوں کی بنیاد پر تنقیدی، تجسزیاتی اور
 سرمنی مطالعوں کی مثالیں شافذ نادر ہی ملتی ہیں۔ عجیے احساس ہے کہ کہنا آسان ہے
 زنا شکل کسی بھی شخص کے لیے اپنے ملک یا اپنے ملک کے باشندوں اور حد یہ ہے کہ
 دوسری قوموں تک کی تاریخ اور ثقافت کا مطالعہ کرتے وقت مکمل طور سے سرمنی رہنا
 شاید ممکن نہیں۔ اپنا میلان خاطر اور پسندیدگیاں بچے اور بچ راستوں سے دستاویزوں
 کے انتخاب متن کی توضیح اور حقائق اور عوامل (Forces) کی اہمیت اور قیمت کا اندازہ
 لگانے کے عمل میں داخل ہو جاتی ہیں۔ بچے پوچھے تو یہ آگے مسند را پیچھے کھائی ایسی شکل
 (Dilemma) صورت حال ہے۔ وہ لوگ جو کسی روایت میں غرق ہیں اسے سرمنی طور
 پر نہیں دیکھ سکتے۔ دوسری جانب وہ جو اس روایت سے قطع طور پر ناواقف اور اس کے
 لیے اجنبی ہیں، مطلوبہ بصیرت اور وقت نظر سے محروم ہوتے ہیں۔ بہر حال 'طریق کار
 (Approach) کا سوال بے حد اہم ہے۔ کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے اُس سارے مواد کا
 تنقیدی طور پر غائر معائنہ، غیر جذباتی تجزیہ اور پوری طور پر بھجان پھٹک ضروری ہے۔
 ابتدا میں خود کو محدود اور خصوصی (Specific) مطالعوں تک پابند رکھنا اور عمومی
 نوعیت کے جائزوں اور قدر قیمت کے ہمہ گیر تعین سے گریز شاید بہتر ہو۔ کسی مخصوص ثقافت
 کی عمومی (General) تاریخ مرتب کرنے کی کوشش سے قبل متون اور دستاویزات
 کے صحیح ترین ایڈیشن تیار کرنا ضروری ہے۔

افسوس کہ ہندوستان میں غیر مسلم اسکالروں نے اسلامی مطالعات کی جانب
 اب تک بنیادی سے توجہ نہیں کی ہے۔ شاید ہی کوئی ایسا غیر مسلم ہندوستانی اسکالر ہو جو
 اسلام کے بنیادی اور اولین ماخذ سے مستفیض ہونے کے لیے عربی سے اس قدر واقفیت رکھتا
 ہو جو اس کام کے لیے ضروری ہے۔ مقابلتاً نوجوان غیر مسلم اسکالروں میں فارسی تک سے

واقفیت حقا برقی جا رہی ہے۔ عربی اور فارسی سے مکمل واقفیت کے بغیر ہندوستان نگر اور ثقافت پر اسلام کے اثرات کا مطالعہ کیسے کیا جاسکتا ہے؛ سنسکرت اور ہندوستان کی دوسری علاقائی زبانوں کے سلسلے میں یہی حامل مسلم اسکالروں کا ہے۔ ائمہ مسلم ثقافت کا گہرا مطالعہ غیر فارسی مصادر سے کام لے کر بغیر ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی صوفیانہ فکر سے پوری واقفیت کے بغیر ہندوستان میں تصوت کے ارتقاء کا مطالعہ صرف جانب دارانہ ہی ہو سکتا ہے۔ عربی اور فارسی میں تصوت سے متعلق ادب کے مطالعے تک کے لیے جو ہندوستان کے باہر وجود میں آیا۔ وسطی ایشیا میں بدعزم کے عروج کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات حاصل کرنا شاید ضروری ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ عبت کا دور کے ابتدائی دنوں میں علم الحساب، علم فلکیات اور علم الادویہ کی بنیاد میں ترقی ہندوستان میں ان علوم کے اکتسابات سے متاثر تھی لیکن ہندوستان کی موازت اور دین کا اذانہ لگنا اب تک ممکن نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اس طرح کے تقابلی مطالعے کے لیے سنسکرت، عربی اور متعلقہ موضوع کا سررعا علم ضروری ہے۔

کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ کے ذریعے اپنے مشن کے اعلان کے بہت تھوڑی مدت کے اندر اسلام ہندوستان میں عربوں کی ان بستیوں کے ذریعے داخل ہوا جو ساحلی علاقوں میں پہلے سے قائم تھیں۔ غالباً اسلام کا اثر اور رسائی شمالی ہندوستان کے بجائے جنوب میں پہلے عمسوس کی گئی جس کا اب تک مناسب طور سے مطالعہ نہیں ہو سکا ہے۔ عرب بستیوں کے بارے میں معلومات بہت ناکافی ہیں اور ابتدائی مسلم آباد کاروں کی اسلام کی تبلیغی کوششوں پر من گھڑت قصوں کہانیوں نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ جنوبی ہندوستان کے اسکالروں خصوصاً وہ جو ملیالم اور تمل علاقوں سے تعلق رکھتے ہیں، شاید اسلام کے بالکل ابتدائی اثرات کے بارے میں شہادتوں کا زیادہ آسانی سے پتہ لگا سکتے ہیں۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شکر اپاریہ بعض معاملات میں اسلام سے متاثر تھے لیکن شکر اپاریہ کے خیالات اور اُس عہد کے اسلامی تصورات کے باقاعدہ تقابلی مطالعے سے اس تصور کو دلائل نہیں فراہم کیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر تارا چند کی اولین اور بنیادی کوششوں کے باوجود ابتدائی

ہندوستان کی شکر پر اسلام کے اثرات کا مسئلہ ہنوز حل نہیں ہو سکا ہے۔ شاید ایسا کوئی مسئلہ نہیں جو اس کام کو تین تہا انجام دے سکے۔ اس لیے عہدِ وسطیٰ کے ابتدائی دور کے اسلامی الحاکم کی تاریخ کے جانکار اور ہندوستان کے مذہبی ادب اور عارفانہ تصوف اور لوک کہانیوں کے گہرے علم سے بہرہ ور دو اسکالروں کے مشترکہ مطالعے کے امکانات کا یہ لگاؤ سودمند ہوگا۔ سندھ پر عربوں کے قبضے اور ان کے عروج و زوال کی تاریخ بھی مزید مطالعے کی محتاجی ہے۔ شاید اصل مآخذ کی قلت کے سبب اس دور کی مکمل تاریخ بھی نہ لکھی جاسکے تاہم ساری قابل حصول معلومات کو مربوط طور پر مرتب کر لینا ممکن ہے۔ حال ہی میں پاکستانی اسکالروں نے ہندوستانی مسلمانوں کے ابتدائی دور سے اب تک کی تاریخ اور ثقافت سے متعلق متعدد کتبیں لکھی ہیں — یہ کتب ہیں ان معنوں میں بیش قیمت ہیں کہ ان سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ پاکستان کے مورخین تاریخ کو از سر نو کس طرح کھ رہے ہیں۔ ان پر تفصیل تبصرے کا یہ محل نہیں اور مکمل جہان بین کے بغیر فیصلہ کرنا نامنصفانہ ہوگا۔ میری تجویز یہ ہے کہ عہدِ وسطیٰ اور جدید ہندوستان کے مورخین ان کتابوں کو پوری توجہ سے جانچیں اور پرکھیں اور غیر جذباتی اور معروضی طور پر ان کے بائے میں اپنی رائے کا اظہار کریں۔

شاید اسلامی مطالعات کی ایک بے حد غرور اور شاخ جس کے بارے میں ہندوستان میں شاید ہی کبھی غور کیا گیا ہو جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی بالیدگی اور نشوونما ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن فیضی نے جنھوں نے انڈونیشیا میں برسوں قیام کیا تھا اس موضوع پر خلاصہ مواد اکٹھا کر لیا تھا لیکن بد قسمتی سے وہ یہ کام پورا نہ کر سکے۔ ان کے مطابق جن لوگوں نے جنوبی مشرقی ایشیا میں اسلام کی تبلیغ کا کام کیا تھا وہ ہندوستان کے جنوبی مشرقی ساحل کناروں سے وہاں گئے تھے۔ اس کے بھی کچھ شواہد ملتے ہیں کہ متعدد صوفی مغربی ساحلوں سے نقل وطن کر کے انڈونیشیا گئے تھے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مقابلے میں انڈونیشیا میں ہندوستانی اور اسلامی ثقافت کے رجحانات کا ایک بہتر مرکب تیار ہوا۔ انڈونیشیا کے مردوں اور عورتوں کے نام اس کے منہ بولنے گواہ ہیں۔ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب دو

ثقافتیں ایک ایسے علاقے میں جو دونوں کے لیے اجنبی ہو، ایک دوسرے سے ملتی ہیں تو
 بیحدگی پسند طاقتیں کمزور ہوتی ہیں اور مرکباتی طاقتوں کے پھلنے پھولنے کی زیادہ گنجائش
 ہوتی ہے۔ کچھ بھی ہو، ہندوستانی اسکالروں کے لیے جنوبی مشرقی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت
 کے مطالعات پر سیدگی سے توجہ دینا وقت کی ضرورت ہے۔

دسلی ایشیا کی تاریخ اور ثقافت بھی ایک ایسا میدان ہے جسے نظر انداز کیا گیا
 ہے۔ ہندوستانی تاریخ کے دور دسلی کے ماہرین کو خوب اچھی طرح معلوم ہے کہ متعدد
 ترک اور مثل اداروں کے اولین نمونے دسلی ایشیا میں تھے۔ متعدد عاملوں نے تسلیم کیا ہے
 کہ دور دسلی کے انڈوسلم کلچر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے دسلی ایشیا کی ثقافت کا گہرا مطالعہ
 ضروری ہے۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اب تک اس کی حیثیت ایک مخدس
 خواہش (Pious wish) سے زیادہ نہیں ہے۔ دسلی ایشیا کے مطالعات کے آغاز کی
 اب تک نہ کسی نے کوشش کی ہے نہ اس کی بہت افزائی ہی کی گئی ہے۔ شاید کوئی ہندوستانی
 مورخ چغتائی زبان سے، جس میں بابر کی تحریریں ہیں، اچھی طرح واقف نہیں۔ اس دور کے
 متعلقہ ریکارڈ اسی زبان میں تلاش کرنے ہوں گے۔ اب تک تو یہ اندازہ کرنا بھی ممکن
 نہیں ہو سکا ہے کہ اس کے دور دسلی کے اداروں کی ایک مربوط تصویر تیار کرنے کے لیے
 کافی مواد موجود بھی ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں تحقیق کا زیادہ تر کام روسی اسکالروں نے
 کیا ہے اور اب تک ان کی تصانیف کا شاذ ہی کسی ایسی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے جس
 سے ہمارے اسکالر واقف ہیں۔ سوویت یونین کی وسط ایشیائی جمہوریوں اور ہندستان
 کے اسکالروں کو ایک دوسرے ممالک میں بلا کر اس صورت حال میں بہتری ممکن ہے۔ وسط
 ایشیائی مطالعات کا ایک شعبہ ہندوستان کی کسی نہ کسی یونیورسٹی میں ضرور قائم کیا جانا
 چاہیے۔ اسی نام کا ایک شعبہ دہلی میں بین الاقوامی مطالعات کے ہندوستانی اسکول (Indian
 School of International Studies) میں قائم کیا گیا ہے۔ لیکن ظاہر
 ہے کہ اس کا حلقہ کار اس مقصد سے مختلف ہے جو ہمارے پیش نظر ہے۔ باصلاحیت
 کارکنوں کی عدم موجودگی کے سبب یہ شعبہ بھی پنب نہیں پا رہا ہے۔ علی گڑھ یونیورسٹی میں

دوسرا ایشیائی مصلحت کا ایک ایسا شعبہ نہ بن کر رہے کہ جو زیر غور ہے جس کا میلان دور
رہی کی جانب ہو۔ خدا کرے یہ کوشش کامیاب ہو۔

اب تک ہم محدود سطحی میں اسلامی تاریخ اور ثقافت کے بارے میں ہی غور کرتے
رہے ہیں۔ دور جدید میں اسلام کا مطالعہ ایک مختلف سیاق و سباق میں بھی کیا جانا
ضروری ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کے رویوں میں تیز رفت و تبدیلیاں عمل میں
آ رہی ہیں۔ مختلف ملکوں کے مسلم سماجوں میں ہم آہنگی اور مصالحت و تعلیق کے سنگین
مسائل نے سر اٹھایا ہے۔ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے طرح طرح کی کوششیں ہو رہی ہیں۔
دور جدید میں متعدد مذہبی اور مذہب آمیز سیاسی رجحانات پیدا ہو گئے ہیں۔ ایسا فتنہ
ہے کہ نئی دنیا کے سماجی اور معاشی مسائل نے روایتی ڈھانچے کی حدود کو متزلزل کر دیا ہے
پرسنل لاء میں تبدیلیوں کے سوال پر مختلف سطحوں پر گرما گرم بحثیں ہو رہی ہیں۔ ساری دنیا
کے مسلم حوام کے مسائل کی نوعیت تو ممکن ہے ایک سی ہو لیکن ان کی جانب مسلمانوں کو رد عمل
بجائے نہیں۔ ایشیا اور افریقہ کے مسلم سماجوں میں راہ پانے والی تبدیلیوں کا مطالعہ ایک
سوداگر کام ہو گا لیکن بہت کم ہنرستانی اسکالر اس کام میں مصروف ہیں۔ ہمارے ملک میں
اسلامی مطالعات کے رُخ کی تبدیلی اور ان کے دائرہ کار کو وسعت دینا ضروری ہے۔
اس میدان میں ہمارے ملک کی دانش گاہیں ایک اہم کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اگر انھوں
نے اپنے فکر کے غیر مطالعاتی کورسوں کو ترک کر کے تعلیم اور تحقیق کو وقت کی ضرورت کے
مطابق ڈھال لیا تو یہ دانش گاہیں ایسے عالم پیدا کر سکیں گی جو اسلامی مطالعات کی پوری
بساط میں قابل ذکر کارنامے انجام دے سکیں گے۔

یہ مقالہ آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس، حیدر آباد

(۱۹۶۴ء) میں پیش کیا گیا تھا۔ مترجم

اسلام میں انسانی حقوق کا قاهرہ اعلانیہ

مسرور علی اختر ہاشمی

تنظیم اسلامی کانفرنس کے ممبر ملک

اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ اسلامی اُمت جس نے انسانوں کو تمدن بنانے میں تاریخی رول ادا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی وہ بہترین اُمت ہے جس نے نسلِ انسانی کو ایک ایسا عالمی اور متوازن تمدن دیا ہے جس میں دُنیا اور آخرت کو ہم آہنگ کیا گیا ہے اور علم کو دین سے ملایا گیا۔ اور اس اُمت کو اب یہ رول ادا کرنا ہے کہ اُس انسانیت کی رہنمائی کرے جو مخالف رجحانات اور نظریات میں الجھ کر رہ گئی ہے اور ان سنگین مسائل کا حل پیش کرے جو ملوث تمدن نے پیدا کر دیے ہیں۔

اس بات کے خواہشمند ہیں کہ انسانی حقوق کی بحالی کے لیے نوعِ انسانی جو کوششیں کر رہی ہے اس میں شریک ہوں تاکہ انسانوں کو جبر و استحصال سے بچایا جاسکے اور وہ اسلامی شریعت کے مطابق ایک آزاد اور پُر ہمت اور زندگی گزار سکیں۔

اس بات کے قائل ہیں کہ نسلِ انسانی جو مادی شان کے اونچے مقام پر پہنچ چکی ہے، اپنے تمدن کو قائم رکھنے کے لیے دین کی اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے قوتِ محرکہ کی سخت ضرورت آج بھی محسوس کرتی ہے اور ہمیشہ محسوس کرتی رہے گی۔

اس بات پر یقین کرتے ہیں کہ بنیادی حقوق اور عالمگیر آزادی، مذہبِ اسلام کے

بند و بندگ ہیں۔ اللہ اصولاً کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ انہیں دھڑی یا کھلی طور پر سفل کرے، ان کی عقوبت دھڑی کرے یا انہیں نظر انداز کرے، کیونکہ یہ الہامی کتابوں میں درج ہیں اور انہیں اللہ کے آخری پیغمبر کے ذریعے اس لیے بھیجا گیا تھا کہ اس سے پہلے جو الہامی پیغامات بھیجے گئے تھے انہیں مکمل کیا جاسکے۔ اس لیے ان احکامات کو ماننا ہمارے لیے میں عبادت ہے اور انہیں نظر انداز کرنا سنگین گنہگار ہے۔ اور اسی بنا پر ہر فرد کی اور پوری قوم کی یہ فتنے دار ہے کہ ان احکامات کی پابندی کرے۔

مندرجہ بالا انہی اصولوں کی بنا پر ہم یہ اعلان کرتے ہیں کہ

دفعہ - ۱

(الف) سارے انسان ایک کنبہ ہیں جس کے افراد ایک اللہ کو ماننے کی بنا پر اور حضرت آدم کی اولاد ہونے کے سبب ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ انسانی وقار اور پابندیوں نیز ذمے داریوں کی بنا پر سارے انسان برابر ہیں۔ اور نسل، رنگ، زبان، جنس، مذہب، عقیدہ، سیاسی مسلک، سماجی حیثیت یا اور کسی اور بنا پر ان میں امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ صحیح عقیدہ انسانی وقار کو ان بندگیوں پر لے جاسکتا ہے جہاں سے انسان کامل بننے کی منزل کا راستہ ملتا ہے۔

(ب) سارے انسان اللہ کے بندے ہیں، اور وہ ان بندوں کو سب سے زیادہ پیار کرتا ہے، جو اس کے دوسرے بندوں کے زیادہ کام آتے ہیں، پاکیزگی اور اچھے کاموں کی بنا کے علاوہ کسی بندے کو دوسرے پر فوقیت حاصل نہیں ہے۔

دفعہ - ۲

(الف) زندگی اللہ کا عطیہ ہے، اور ہر انسان کو زندگی کی مناسبت دی گئی ہے۔ فرد، جماعت، اور ریاست کا فرض ہے کہ اس حق کو تلف ہونے سے بچائے۔ جان لینا منع ہے سوائے اس صورت میں کہ شریعت کی رو سے جائز ہو۔

- (ب) ایسے اقدامات کی ممانعت ہے جن کے نتیجے میں نسل انسانی ختم ہو جائے۔
 (ج) انسان کو اللہ کی دی ہوئی طبیعت کی زندگی کو قائم رکھنا شریعت کے میں مطابق ہے۔
 (د) انسانی جسم کو ضرر نہ پہنچایا جائے، یہ انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کی ضمانت دی جا چکی ہے۔ ریاست پر فرض ہے کہ اس حق کی حفاظت کرے، اور ہر شرعی حکم کے بغیر اس حق کی خلاف ورزی ممنوع ہے۔

دفعہ - ۳

- (الف) قوت کے استعمال کے دوران، اور فوجی تصادم کی صورت میں، اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ جو لوگ جنگ میں شریک نہ ہوں، جیسے بوڑھے، عورتیں اور بچے، انہیں قتل کیا جائے۔ زخمیوں اور بیماروں کا حق ہے کہ انہیں طبی امداد دی جائے اور جنگی قیدیوں کا یہ حق ہے کہ انہیں کھانا، کپڑا اور رہائش دی جائے، مرنے والوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنا ممنوع ہے۔ جنگی قیدیوں کا تبادلہ اور جنگ کی وجہ سے خاندان کے جو افراد بچ گئے ہوں ان کو ملانا اور ان کے عزیزوں سے ملاقات کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے۔
 (ب) پٹر کاٹنا، فصلوں کو تباہ کرنا، موشیوں کو مارنا اور دشمن کے رہائشی گھروں اور تنصیبات کو گولہ باری کر کے، شہر بنگ لگا کر یا کسی اور طرح سے برباد کرنا ممنوع ہے۔

دفعہ - ۴

ہر انسان کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کی زندگی میں اور مرنے کے بعد بھی اس کے نام اور ناموس کی حفاظت کی جائے اور ان پر بڑے نہ لگنے دیا جائے۔ ریاست اور سماج اس کی باقیات اور مدفن کی حفاظت کرے گی۔

دفعہ - ۵

(الف) کنبہ سماج کی بنیاد ہے، اور شادی کی بنیاد پر کنبہ بنتا ہے۔ شادی کرنا مرد اور

عورت کا حق ہے اور نسل، رنگ یا قومیت کی بنیاد پر ان کو اس حق کے استعمال سے نہیں روکا جاسکتا۔

(ب) شادی کی راہ میں حائل ساری رکاوٹوں کو سماج اور ریاست کو دور کرنا چاہیے اور اس کے طریقہ کار کو سہل بنانا چاہیے۔ انھیں کہنے کی خالت اور بہو کو یقینی بنانا چاہیے۔

دفعہ - ۶

(الف) وقار انسانی کی رو سے عورت مرد کے برابر ہے، لہذا اندر ہونے کے لیے اس کے اپنے حقوق ہیں اور ادا کرنے کے لیے اس کے فرائض، اس کا اپنا سماجی تشخص ہے اور اپنی مالی آزادی ہے اور اسے اس بات کا حق ہے کہ اپنا نام اور سلسلہ نسب برقرار رکھے۔

(ب) کہنے کی بہو اور کفالت مرد کی ذمہ داری ہے۔

دفعہ - ۷

(الف) پیدائش کے وقت سے ہی بچے کے والدین، سماج اور ریاست پر یہ فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے اُن حقوق کو جیسے صحیح پرورش، تعلیم، مادی سہولیات، صحت، اصولوں کا احترام نیز اخلاقی تربیت کو پورا کرے۔ شکم مادر میں بچے کی اور ماں کی دیکھ بھال خاص طور سے کی جائے۔

(ب) والدین یا ان کی حیثیت میں جو بھی بچوں کی دیکھ بھال کر رہے ہوں، ان کو یہ حق ہے کہ ان کے لیے جس قسم کی تعلیم وہ چاہتے ہوں اس کا اہتمام کریں، لیکن انھیں اس بات کو نظر میں رکھنا چاہیے کہ یہ تعلیم بچوں کے مستقبل کے لیے مفید ہو اور اخلاقی قدروں نیز اصول شرع پر مبنی ہو۔

(ج) شریعت کی رو سے بچوں پر ماں باپ کے کچھ حقوق ہوتے ہیں اور عزیزوں پر رشتے داروں

کے حقوق ہونے ہیں۔

دفعہ-۸

قانونی حیثیت سے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ کچھ پابندیوں کو اپنے لئے پر عام کرے اور کچھ فرائض کو اپنائے۔ اگر ایسا کرنے سے کوئی اسے مجبزی یا کئی طور پر روکتا ہے تو اس حق کے حصول کے لیے اس کا سرپرست اس کی نایندگی کرے گا۔

دفعہ-۹

(ا) علم کی تلاش فرض کی حیثیت رکھتی ہے اسے فراہم کرنا سماج اور ریاست کی ذمہ داری ہے۔ ریاست پر پابندی ہوتی ہے کہ وہ ایسے وسائل اور ذرائع فراہم کرے جن کی مدد سے تعلیم حاصل کی جا سکے اور سماج کی دلچسپیوں کو نظر میں رکھتے ہوئے تعلیم میں تنوع کی ضمانت دے تاکہ لوگ مذہب اسلام اور کائنات کے حقائق سے واقف ہو کر نوجوان انسان کو غامدہ پہنچا سکیں۔

(ب) ہر انسان کو حق ہے کہ دینی اور دنیاوی دونوں طرح کی تعلیم اور رہنمائی مختلف قسم کے تعلیمی اداروں جیسے کتبہ، اسکول، یونیورسٹی اور مواصلات وغیرہ سے حاصل کرے۔ یہ تعلیم اور رہنمائی ایسی ہر جہت اور توازن ہو کہ اس کی شخصیت کی تعمیر ہو سکے، اللہ میں اس کا ایمان مضبوط ہو اور حقوق و فرائض کی حفاظت اور احترام کے جذبات کو اور زیادہ تقویت ملے۔

دفعہ-۱۰

اسلام اس نوعیت کا مذہب ہے کہ اسے منہ نہیں کیا جاسکتا کسی شخص پر کسی طرح کا دباؤ ڈال کر اس کی قربت یا لاعلمی سے غامدہ اٹھا کر کسی دوسرے مذہب یا لامذہبیت کا پیرو بنانا ممنوع ہے۔

دفعہ - ۱۱

(ا) انسانی اہلکدہ پیدا ہونے میں کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ انہیں غلام بنائے، ان کی تحقیر کرے، انہیں دباؤ یا ان کا استحصال کرے۔ ہوائے اللہ کے جو سب سے بڑا ہے کسی کے غلام نہیں ہیں۔

(ب) نوآبادیاتی نظام، خواہ وہ کسی قسم کا ہو، غلام بنانے کی انتہائی بُری شکل ہے، اور اس لیے بالکل ممنوع ہے۔ جو لوگ نوآبادیاتی نظام کا شکار ہیں انہیں آزادی اور خود ارادیت کا پورا حق ہے۔ ساری ریاستوں اور قوموں کی ذمہ داری ہے کہ نوآبادیاتی نظام کی ہر شکل اور قہینے کو ختم کرنے کے لیے جو لوگ جدوجہد کر رہے ہیں ان کی مدد کریں اور ساری ریاستوں اور قوموں کو حق ہے کہ وہ اپنا قومی شخصیت پر قرارداد لکھیں اور قومی دستاویزات پر قبضہ لکھیں۔

دفعہ - ۱۲

شریعت کے دائرے میں وہ ہر شخص کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے اور ملک کے اندر یا باہر رہائشی جگہ کا انتخاب کرنے کا حق ہے اور اگر اس پر جبر کیا جائے تو اسے یہ حق ہے کہ کسی دوسرے ملک میں پناہ حاصل کرے۔ پناہ دینے والا ملک اس وقت تک اس کی حفاظت کرے جب تک وہ محفوظ جگہ نہ پہنچ جائے۔۔۔۔۔۔ پناہ اسی وقت دی جاسکتی ہے جب پناہ مانگنے والے کا فعل شریعت کی رو سے مجرم نہ ہو۔

دفعہ - ۱۳

ریاست اور سماج ہر اس شخص کو کام دینے کے ضامن ہیں جو کام کر سکتا ہو۔ ہر شخص اس کام کا انتخاب کرنے کے لیے آزاد ہوگا جو اسے سب سے زیادہ موزوں لگتا ہو اور جو سماج اور خود اس کے لیے مفید ہو۔ ہر ملازم کو تحفظ اور سلامتی کا، نیز دوسری سماجی ضمانتوں کا حق حاصل

ہوگا۔ صلاحیت سے زیادہ کام نہیں دینا چاہیے اور نہ مجبور کر کے کام کرانا چاہیے، نہ استعمال کرنا چاہیے نہ نقصان پہنچانا چاہیے۔ بلا امتیاز مرد و عورت ہر ملازم کو اس کے کام کے عوض بلاتاخیر معقول اجرتوں کے حصول کا، تعطیلات کے الاؤنس کا نیز ان ترقیوں کا حق ہوگا جن کا وہ مستحق ہے۔ خود اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ کام لگن اور امتیاز کے ساتھ کرے گا۔ اگر کسی معاملے میں مالکان اور کارکنان کے درمیان اختلاف ہوگا تو ریاست دخل دے کر نزاع کا تصفیہ کرانے لگی اور شکایات کو دور کرانے لگی اور بغیر کسی جانبداری کے حقوق اور انصاف دلائے گی۔

دفعہ - ۱۴

ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ خود کو یا دوسروں کو ضرر یا فریب دیے بنا، یا کسی قسم کی اجارہ داری قائم کیے بغیر جو جائز فائدے ہو سکتے ہیں انھیں حاصل کرے۔

دفعہ - ۱۵

(الف) ہر شخص کو جائز طور سے حاصل کی ہوئی جائیداد رکھنے کا حق ہوگا اور اسے حقوق ملکیت حاصل ہوں گے بشرطیکہ ایسا کرنے سے خود اسے، دوسروں کو یا عمومی طور پر ساج کو کوئی نقصان نہ ہو۔ جائیداد ضبط کرنے کی اجازت نہیں ہے بجز اس کے کہ رضا عام کے لیے ضبط کی جائے اور اس کا مستعمل مساو ضروری طور پر ادا کیا جائے۔

(ب) جائیداد کو ضبط یا قرق کرنا سوائے اس صورت کے ممنوع ہے جب قانونی طور پر ایسا کرنا ضروری ہو۔

دفعہ - ۱۶

ہر شخص کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنی سائنسی، ادبی، فنی یا تکنیکی تخلیق کے فوائد سے لطف اندوز ہو، اور اُس تخلیق سے جو مادی اور اخلاقی فائدے ہوں انھیں اپنے لیے محفوظ رکھے، بشرطیکہ تخلیق اصول شرع کے منافی نہ ہوں۔

دفعہ - ۱۷

- (الف) ہر شخص کو برائی اور اچھائی گزارنے کے پکی اصول میں رہنے کا حق ہوگا، ایک ایسا اصول جس میں اس کی تشددنا جو سکے، سلع اور ریاست پر لازم آتا ہے کہ اسے یہ حق دلائے۔
- (ب) ہر ایک کو ملنے اور سماجی نگہداشت اور ان ساری حوالی بہتوں کا حق ہوگا جو ریاست اپنے وسائل کی حدود میں وہ کہ اس کے لیے مہیا کرنے کی۔
- (ج) ریاست فرد کو ایک متحمل انداز کی زندگی گزارنے کا حق دے گی تاکہ وہ اپنی اور اپنے متعلقین کی حاجتوں جیسے کما، کپڑا، مکان، تعلیم، طبی بہت اور دوسری بنیادی ضرورتوں کو پورا کر سکے۔

دفعہ - ۱۸

- (الف) ہر فرد کو یہ حق ہوگا کہ وہ خود، اس کا مذہب، اس کے متعلقین، اس کی حریت اور اس کی جائیداد محفوظ رہیں۔
- (ب) ہر شخص کو اپنے گھر اور کنبے کے ان معاملات کی پردہ داری کا حق ہوگا جن کا تعلق اس کے رشتے داروں اور جائیداد سے ہو۔ اس کی جاسوسی یا نگرانی کرنا یا اس کی نیک نامی پر دھبہ لگانا منع ہے۔
- (ج) ایک نجی رہائش ہر صورت میں لائے حریت ہوتی ہے۔ اس میں رہنے والوں کی اجازت لینے بغیر غیر قانونی انداز سے داخل ہونے، توڑنے، ضبط کرنے اور اس کے مکینوں کو ہٹانے کی اجازت نہیں ہے۔

دفعہ - ۱۹

- (الف) حاکم اور محکوم کے امتیاز کے بغیر سارے افراد قانون کے سامنے برابر ہیں۔
- (ب) انصاف حاصل کرنے کے حق کی ضمانت ہر فرد کو دی گئی ہے۔
- (ج) کسی ذمے داری کے لیے جواب دہی بنیادی طور پر ذاتی ہوتی ہے۔

- (۷) کوئی مجرم یا سزاؤں سے محروم نہ ہو جس وقت تک جے جی ہے جب تک اس کا شرعی جواز نہ ہو۔
 (۸) ایک ملزم اس وقت تک معصوم ہوتا ہے جب تک اس کا جرم مصفاۃً حلالی کا رد ملے
 کے نتیجے میں اس طرح ثابت نہ ہو جائے کہ اسے اپنی صفائی کا پورا موقع دیا گیا ہو۔

دفعہ - ۲۰۔

جائز سبب کے بغیر کسی شخص کو گرفتار کرنا اس کی آزادی پر پابندی لگانا اسے جلا وطن کرنا یا سزا دینا منع ہے۔ اس کو جسمانی یا ذہنی ایذا پہنچانے، ذلیل کرنے، ظلم کرنے یا بے عزت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ نہ اس بات کی اجازت ہے کہ کسی شخص پر اس کی مرضی معلوم کیے بغیر، جبری یا سائنسی تجربہ کیا جائے جس سے اس کی صحت یا زندگی کو خطرہ ہو۔ نہ اس کی اجازت ہے کہ ہنگامی قوانین نافذ کیے جائیں تاکہ عامل کو ایسے اہلکارات کے لیے اختیارات مل جائیں۔

دفعہ - ۲۱۔

کسی شکل میں کسی بھی مقصد کے تحت کسی کو پر خال بنانا سخت منع ہے۔

دفعہ - ۲۲۔

- (ا) ہر شخص کو آزادی سے اپنی رائے ظاہر کرنے کا حق حاصل ہوگا بشرطیکہ یہ رائے اصول شرع کے خلاف نہ ہو۔
 (ب) ہر شخص کو حق ہوگا کہ جو بات درست ہو اس کی وکالت کرے، جو اچھا ہو اس کی مستہزی کرے، اور جو کچھ اسلامی شرع کے اصولوں کے لحاظ سے غلط اور بُرا ہو اسے خبردار کرے۔
 (ج) اطلاعات سماج کے لیے انتہائی ضروری ہوتی ہیں۔ ان کو توڑ موڑ کر یا بُرے طور سے اس طرح استعمال نہیں کرنا چاہیے کہ بغیروں کے تقدس یا وقار کو ٹھیس پہنچے، اخلاقِ قدردن کو زک پہنچے یا سماج کو نقصان پہنچے، اس میں انتشار اور بد چلتی پھیلے، اور اس کے افراد کا عقیدہ کمزور ہو۔

د) اس کی اجازت نہیں ہے کہ نظری یا توہمی نفرت کو اُبھارا جائے یا کوئی ایسی صورت کی جائے جس سے فعلی امتیازات کے جذبات اُبھر سکیں۔

دفعہ- ۲۳

۱ (ا) اقتدارِ احمقہ کی چیز ہوتی ہے، اس کا بُرا یا استثناء استعمال بالکل ممنوع ہے تاکہ غیلوئی انسانی حقوق کی ضمانت دی جاسکے۔

۲ (ب) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے ملک کے عوامی معاملات میں برلہ راست یا بالواسطہ طور پر شامل رہے۔ اسے شریعت کی قانونی ضمانت کے تحت عوامی مہدوں پر فائز ہونے کا حق بھی حاصل ہوگا۔

دفعہ- ۲۴

اس اعلان میں جو حقوق اور آزادیاں درج کی گئی ہیں وہ اسلامی شریعت کے تحت آتی ہیں۔

دفعہ- ۲۵

اس اعلان کی کسی بھی دفعہ کی تشریح یا وضاحت کے لیے صرف اسلامی شریعت کو ہی حوالے کے مانڈ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

قاہرہ، ۳۱ محرم ۱۴۱۱ھ

۵ اگست ۱۹۹۰ء

سمرقند و بخارا اصطخری کی نظر میں

قصر غفر

سمرقند و بخارا کا شمار قدیم زمانے ہی سے دُنیا کے بارونق 'خوب صورت' ادب دوست اور علم نواز شہروں میں رہا ہے، یہ ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے۔ دونوں ہی مطلقہ اپنی سرپرستی و شادابی، صاف و شفاف دریاؤں کی بہتات، خوبصورت باغات، گنگناتے پائے، بھرون، حسین وادیوں اور منظر فریب کوہستانی مناظر کے سبب ہمیشہ ہی بادشاہ، علماء، فضلاء، شاعر، ادیب نیز تاجر اور سیاحوں کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔

چوتھی صدی ہجری قمری کے سیاحوں میں ایک مشہور و معروف شخصیت ابو اسحق ابراہیم بن محمد فارسی کرخی کی ہے جو علم جغرافیہ کی دنیا میں اصطخری کے نام سے جانا مانا جاتا ہے۔ اصطخری کی پیدائش، 'جغانشیوں کی قدیم اور عظیم سلطنت کے مرکز، اساسانی شہنشاہوں کے دارالخلافہ' 'پرسی پولیس' میں ہوئی جس کو اصطخر کہتے ہیں۔ اسی مناسبت سے وہ خود کو اصطخری کہتا ہے۔ چونکہ اصطخر شہر فارس کی حدود میں واقع ہے بہت سے اہل قلم اس کو ابو اسحق فارسی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اصطخری بغداد کے علمہ کرخی میں سکونت پذیر رہا اس رعایت سے کرخی بھی لکھا جاتا ہے۔

اصطخری نے کرہ زمین کے بڑے حصے کی سیاحت کی اور اپنے تجربات، مشاہدات و اطلاعات کو ایک سفرنامے کے اندر منظم کر کے اس کو کتاب المسالک والممالک کا نام دیا۔ آج

اسلامی تہذیب کے بڑے ستیا حوں میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ نیز ابتغایٰ جغرافیہ دان
نیشیت سے اس کی شخصیت پہچانی جاتی ہے لیکن انوس کی بات یہ ہے کہ ایسے دانشور
کے ہوسہ میں معلومات نہیں ملتیں۔

اصطری کا زمانہ عباسی خلفاء کا فخر ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب منصور خلیفہ ہارون
سید اور مامون جیسے جلیل القدر حکمرانوں کی شان دار حکومت پر ترکی فوجوں کے بادل
منڈلا رہے تھے۔

علم و ادب کے توانا سرپرست عباسی خلفاء ہی کے زیر سایہ مسلم نون نے علم
جغرافیہ کو از سر نو زندہ کر کے اس کو جلا بخشی۔ سفر ناموں کے انداز پر سیریز کی مانند
کتاب المسالک والممالک کے نام سے بہت سی تالیفات وجود میں آئیں جن کو آج
تو ارساقی کتب کی قیمت حاصل ہے۔

اصطری کے دونوں آثار (۱) کتاب الاقالیم اور (۲) کتاب المسالک والممالک
عربی زبان میں ہیں۔ کتاب الاقالیم ۱۸۲۹ء میں گوٹہ (جرمن) سے چھپی اور دوسری تصنیف
کتاب المسالک والممالک ۱۸۴۰ء میں لندن سے شائع ہوئی۔ اور دوسری بار ۱۹۶۱ء /
۱۳۸۱ء میں مصر میں چھاپی گئی۔ آٹھویں صدی ہجری ۴۲۱ء میں اس کا ترجمہ فارسی زبان میں
ہوا۔ فارسی ترجمہ ہی درج ذیل اطلاعات کا منبع ہے۔

مولف نے مسالک و ممالک کے اندر زمین کو اپنے وقت کے رواج کے مطابق سات
اقالیم میں نہیں بانٹا ہے بلکہ ہر قطعہ سرزمین کو جداگانہ باب کے تحت رکھا ہے اور اس طرح
میں اقالیم کے اندر منقسم کیا ہے۔ ان اقالیم کا نقشہ مرتب کرنے کے ساتھ ہی دُنیا کا نقشہ
بھی ترتیب دیا ہے اور اس کا تفصیلی تعارف باب اول کے اندر دیا ہے۔ اس طرح اصطری
کی تالیف اکیس ابواب پر مشتمل ہے۔

ماوراء النہر کے علاقے کو مؤلف نے بیسویں اقلیم کا نام دیا ہے اور یہیں سمرقند و بخارا
سے بھر پور طریقے پر معارف کراتا ہے۔

ان اطلاعات کی خوبی اور اہمیت یہ ہے کہ مولف نے جو کچھ دیکھا اور معتبر ذرائع

سے سنا، اس کو بغیر کسی ماحذبہ آرائی کے نیز کسی کی خوشی و ماضی خوشی کے خیال سے بے نیاز
جوں کا توں بیان کر دیا ہے۔

سمرقند و بخارا کے ناموں کی وجہ تسمیہ سے متعلق بہت سے دانش ورانہ و دانش مندوں نے تحقیق
انداز میں بحث کی ہے جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ مثلاً:

برہان قاطع کے مطابق سمرقند، سمرکند کا معرب ہے۔ پہلی زبان میں سمرکند اور
امدیونانی میں سمرکندہ کہتے ہیں۔ یہ نام سمر اور کند دو الفاظ کا مرکب ہے۔ جس کے ترکیبی معنی
'دس سمر' کے ہیں۔ اس گاؤں کو 'سمر' نام کے ایک ترک بادشاہ نے آباد کیا تھا اور ترک گاؤں
کو کند کہتے ہیں۔ اسی بنا پر سمرقند سے اس کو سمرکند کہا گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ سمرکند سے
سمرقند ہوا اور ساتھ ہی آہستہ آہستہ گاؤں سے شہر کی شکل اختیار کر گیا۔

لغتنامہ دہخدا، برہان قاطع کی سمرکند اور کندہ کی تائید کرتا ہے لیکن اس کا کہنا
ہے کہ اس نام کے پہلے حصے 'سمر' کی بنیاد کیا ہے وہ تو نہیں معلوم لیکن نام کا دوسرا جز 'کند'
پارسی باستانی سے ہے جس کو سنسکرت زبان میں 'کنپ' کہتے ہیں اور وہ بمعنی شہر کے ہے۔ نیز
'کن' سے 'کند' نکلا ہے۔

نزہت القلوب کا مؤلف سمرقند کے بارے میں اطلاع دیتا ہے کہ قدیم زمانے میں
وہاں ایک عظیم قلعہ بنایا گیا تھا۔ گر شاہ کے زمانے میں زلزلے کے سبب قلعہ کا کچھ اور پری
حصہ گر گیا اور وہاں سے ایک خزانہ برآمد ہوا۔ اسی خزانے سے گر شاہ نے اس
قلعے کو از سر نو تعمیر کرایا، لیکن ایک مدت بعد وہ بھی وقت کے ہاتھوں خراب ہوا۔ بعد ازاں
گشتاسف بن لہر اسٹ کیانی نے تجدید عمارت کی اور اس قلعے کے اطراف میں فصیل بنوائے
کے ساتھ ساتھ خندق بھی کھدوائی۔ اب اسکندر دہلی نے اس سرزمین پر ایک بڑے
شہر کی بنیاد ڈالی۔

حدود العالم کا مؤلف اس کو دنیا کے تاجروں کا مرکز قرار دیتا ہے اور مانویان
جن کو نوشاک کہتے ہیں ان کی جا بگاہ کے نام سے منسوب کرتا ہے۔

طالع بنقل خیال اللغات کے مطابق، بخارا تو ران کے ایک شہر کا نام ہے

نہندہ سے لیا گیا ہے جس کے معنی بہت زیادہ علم کے ہیں۔ لیکن ٹولن حیاتِ اہلنات کا یہ بھی کہنا ہے کہ 'نہندہ' 'علم' کے معنی میں دوسری کتابوں کے اندر دیکھنے میں نہیں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے قیم نمانے میں جہاد اتنا عظیم شہر تھا کہ عالم میں سے اس سے اچھے شہر کم تھے (ہفت قرنم) اور اس کو 'بخارا'ی شریفیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ جس کے گیارہ دروازے، چھوٹے بڑے سب محکمہ دو سو مدرسے، سات جامع مسجد، پالیس حمام اور ایک سو پچاس کاجوں کی سرائے تھیں۔ اس شہر کے قلعے کی دست ایک فرسنگ ہے جس کا ایک دروازہ مغربی جانب ہے۔ شہر کے حصار کی پیمائش اندازے کے مطابق چودہ ہزار تین سو بہتر قدم بھی جاتی ہے۔ بخارا سے سرخند کا فاصلہ سینتیس فرسنگ نیز بخارا کی لمبائی ایک ماہ راہ کی ہے۔ سرخند اس سے کچھ چھوٹا ہے اور یہ توران کا سب سے بڑا شہر ہے لیکن ترکستان میں اس سے بھی بڑے شہر موجود ہیں۔ (انجمن آرای نامری، آئندہ راج)

'نہندہ' ترکستان کے حدود میں دریای 'زرانشان' کے کنارے ایرانی آبادی سے معمور ایک شہر ہے۔ روایت کے مطابق اس کا نام مغولی تلفظ کے ساتھ ایرانی ہے۔ دیہار یا بھار اور یہ زردشتی معبد کا نام ہے جیسے معبد 'نہندہ'۔ (فرہنگ لغات شاصنامہ)

'بخارا' لفظ کا تلفظ بت پرستوں کی لغت میں ایفوردختای کے نزدیک ہے جس کی وحدت گاہیں بتوں کا مسکن ہیں اور اس کو بخار کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اسی سبب اس شہر کو 'بخارا' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ 'بخار' بمعنی علم کے ہیں۔ (جوینی)

'نہندہ' اور دارالنہر کے اندر معمور آباد ایک شہر ہے جو بادشاہوں کا مستقر اور غنائک (مرطوب) جگہ ہے۔ جہاں نہروں، دریاؤں کی کثرت اور میوہ جات کی بہتات ہے، فرش و بساط، جامناز، پشمینہ اور نمک دہاں کی محصولات میں شامل ہیں۔ بخارا کا حدود و اربعہ باہر باہر فرسنگ ہے۔ جس کے گرد گرد ایک حصار ہے جس کا ایک برج ہے۔ یہ حصار 'نہندہ' کے تمام دیہات اور سرائیں اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔ یہ شہر 'خرتاب' اور چچوں نام کے دو دریاؤں کے درمیان واقع ہے جس کی حدود برخشاں سے جا کر ملتی ہیں۔ (از حدود عالم)

'بخارا' کو مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ جیسے، نیبکت، یوسکت، مدیتہ الصفر

یعنی شارتانِ مدین اور مدینۃ القہار کا رخ۔ (تاریخ بخارا، نثری، ص ۱۶-۱۷)
 باقوت کا کہنا ہے سامانی بادشاہوں کا دار الخلافہ بخارا اور انہر کے بڑے شہروں
 میں سے ہے۔ جیون اور اس کے درمیان دورق کی مسافت ہے۔

بطلیوس اپنی کتاب طحہ میں بتاتا ہے کہ اس کی لمبائی ۸۷ درجہ اور چوڑائی ۴۱
 درجہ ہے جو اعلیٰ تخمین میں واقع ہے اور اس کا طالع 'اسد' ہے۔

مجم البلدان کے مطابق میوہ جات کے باغات سے مہور ایک قدیم شہر ہے جس کے
 میوہ جات اکثر 'مرو' لے جاتے ہیں۔ پہلے سے مرو کا فاصلہ بارہ میل کا ہے۔ بخارا اور
 خوارزم کے درمیان پندرہ دن اور سمرقند تک سات روز کی مسافت ہے۔ بخارا کے قلعے کے
 اوپر سے اس شہر کو دیکھو تو تاجہ نظر زمین سے آسمان تک غلوں کو حلقے میں لیے سبزہ ہی سبزہ
 دکھائی دیتا ہے۔ اس جگہ کو بولچک بھی کہتے ہیں۔ سامانی بادشاہوں کا دار الخلافہ ہے۔ قلعے کے
 سامنے فصیل اور مسجد واقع ہے۔ دریای صغہ فصیل ہی کے درمیان سے گزرتا ہے۔

'بخارا' ترکستان میں 'زر افشاں' دریا کے کنارے آباد ہے اور اس کا قلعی اتحاد
 جماعیر شہودی ازبکستان سے ہے۔ اس کی آبادی حدوداً اسی ہزار نفوس پر مشتمل ہے 'قرل
 قوم' بیابان اس سے نزدیک ہے۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک 'بخارای نو' جو روسی شہر
 ہے اور ترکستان کا ریلوے اسٹیشن اسی میں آتا ہے۔ دوسرا قدیمی شہر جو قدیم مساجد کے ساتھ اپنے
 باغوں 'چراگاہوں اور سرسبزئی کے لیے مشہور و معروف ہے۔ سمرقند 'مرو' شہید اور صہرات
 جانے والے راستوں کی گندگاہ ہے 'تجارتی مرکز کا حال ہے۔ ابریشم اور ردئی یہاں کی
 اچھی محصولات میں شمار کی جاتی ہیں۔ شروع میں یہ سامانی بادشاہوں کی راجدھانی رہی۔
 چنگیز خاں نے اس کو فتح کر کے تباہ و برباد کیا۔ تجدد نو کے بعد مدتوں ازبک حکمرانوں کا
 پایتخت رہا۔ لیکن پھر سے ایرانیوں کے تسلط میں آگیا۔ قاجاری دور حکومت میں روس
 نے دوبارہ اپنے قبضے میں لے لیا۔ (لادوس)

'ناظم الاطباء' کا بھی کہنا ہے کہ بخارا 'مور انہر کے مشہور شہروں میں سے ہے۔ اب اس کا
 شمار ازبکستان میں ہوتا ہے۔... کیانی بادشاہوں کے زمانے میں اس کا شمار بڑے شہروں

میں ہو چکا تھا۔ بعد میں اسکندر نے اس پر قبضہ جایا پھر باختریوں کی مملکت کا حصہ بن گیا۔ ایشیائے ششم میں عیسائی ترکوں نے اپنے تسلط میں لیا۔ جنتقم میں چینیوں نے اپنا حق جایا۔ ۷۰۵ عیسوی میں عربوں نے اپنے نصرت میں لے لیا اور مائتھم تک نواب غلفہ کے زیرِ نگیں رہا۔ ہزارویں صدی عیسوی میں آل سامان کا غلبہ ہوا۔ ۱۰۲۷ عیسوی میں سلاجقہ نے اپنا مطیع بنایا۔ ۱۲۱۹ میں مغول قابض ہوئے۔ پھر ۱۳۸۲ میں امیر تیمور نے اس پر فتح پالی۔ ۱۵۰۵ میں پھر سے ازبک غالب آئے۔ آخر کار ۱۶۰۰ عیسوی میں استراخان اور اس کے متعلقین کے قبضے میں رہا جو نزلو ازبک تھے۔ اس کے بعد تسلط تو اگرچہ اسی نسل کے افراد کا رہا لیکن درحقیقت وہ روس کے زیرِ نگیں آگیا۔

تاسوس الاطلام ترکی کی اطلاع کے مطابق 'بخارا' مشرق کی طرف 'مرو' سے دوسرا سی ہزار گز کے فاصلے پر 'دیا سے تین سو چھیٹھ گز کی بلندی پر واقع ہے۔ 'مدرسہ جہد اللہ' اور 'قصر خان' اس کی قدیم عمارتوں میں سے ہے۔ اس کے بسنے والے تاجیک 'فارسی زبان بولتے ہیں۔ کچھ ترک 'ازبک اور یہودی بھی ہیں۔ ایک مخصوص بھیڑ 'قرمان' کی طرح ہے اس کی کھال اسی کے نواح کی برآمدات میں سے ہے جو اپنی نوعیت کی وجہ سے معروف ہے۔ ایک دوسری قسم کی بھیڑ ہے جس کے بال لچھے دار ہوتے ہیں۔ اس سے ٹوپیاں بنائی جاتی ہیں۔ اس علاقے میں اونٹ بھی بکثرت ہیں جن کے اون سے مائیں بنتی ہیں۔ بخارا کے معروف نواحی علاقوں کے نام اس طرح ہیں، اورامیشاق، واکلند، دردانزی، کچوان، زندانی، خیر آباد، واکانزی، کرمنہ، زودین کاٹ کرکان، قسارجی، پنج شنبہ، میستان، تورانہ، چالاق، خوزار، شیر آباد، کرمنی، سد آباد، چرانچی، فازار، کاک، چارچی اور اوتار۔

محمد بن جعفر صاحب تاریخ بخارا اپنی تالیف ص ۲۶ میں کہتا ہے کہ بیرون بخارا خدا کے انتقال کے وقت طغشاہ نام کا اس کا شیر خواہ بچہ تھا۔ اسی بچے کی ماں حکومت کے تخت پر بیٹھی اور پندرہ برس مکرانی کی۔ اسی کے زمانے میں عربوں کی آمد وہاں شروع ہوئی۔ (تاریخ بخارا ص ۸) کرمنہ بخارا ہی کا ایک گاؤں ہے جس کا پانی اور خراج بخانا سے وابستہ

نرمان کا والی 'سامانی' دور میں بخارا اسی کو اپنا ستقر بنائے تھا (حدود العالم)
 سامانی دور کا مشہور شاعر دکن بخارا کے لیے دعائیہ کلمات کے ساتھ والی کے آنے کی اطلاع
 اس طرح دیتا ہے:

اسی بخارا شاہ بخش و وزیر
 شاہ زری تو یہاں آمد می
 شہزاد نے بھی اپنے کلام میں بخارا کو موضوع بنایا ہے جیسے :
 ۱۔ بہ گامی سپرد از خست تا خست
 بہ یک یک دوید از بخارا بہ خوش بخامی

۲۔ آزا بدو بکل کہ می گوید
 من دیدہ ام نقیبہ بخارا ما نامہ خسرو

۳۔ اینجاست بہ یگان ترا و بتان
 در بلخ بخویش نہ در بخارا نامہ خسرو

۴۔ سل خزانہ اش بہ سمرقند برنمید
 نزل ستانہ اش بہ بخارا بر آئند خاقانی

۵۔ ز اف ز خوش افسر فرستم
 بہ خاقان سمرقند و بخارا خاقانی

۶۔ آن بخارا معدن دانش بود
 پس بخارا نیست مرکب دانش بود

۴۔ اگر آئی ترک شیرازی دست آوردل مارا

بخال صندوقش ختم سمرقند و بخارا حافظ

’بخارا‘ شہر کے نام کے متعلق برصان قاطع میں لکھا ہے کہ ’بخار‘ بمعنی بہت سے علم کے ہے اور کیونکہ شہر بخارا ہمیشہ علم و فضل کا مرکز رہا ہے اسی وجہ سے اس کو بخارا کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مولف حیات القات کا کہنا ہے ’بخار‘ بمعنی ’علم‘ اور دوسری کتبوں کے اندر دیکھنے میں نہیں آیا۔ ان زمانہ قدیم ہی سے یہ شہر تمام عالم میں ممتاز رہا ہے اور اس کو ’بخارای شریف‘ کے نام سے پکارا جاتا رہا ہے۔

فرہنگ میں کے مطابق لفظ ’بخار‘ سنسکرت کلمہ ’دیھار‘ کا معرب ہے اور سنسکرت زبان میں ’دیھار‘ عبادت گاہ کو کہتے ہیں۔ بخارا یا اس کے آس پاس بودائیوں کی عبادت گاہ تھی اسی کے نام پر اس کو بخارا کہا گیا۔ یہ مادر اور انھر کا ایک بڑا شہر ہے۔ اور اسلامی علوم و فنون کا مرکز ایک وقت ایران کے سامانی بادشاہوں کی راجدھانی تھا اور اب جمہوری ازبکستان کے اندر شامل ہے۔

علم و ادب کے گہوارے ’سامانی بادشاہوں کے پایہ تخت‘ بخارا‘ اور دنیا کے تاجروں کی قیام گاہ ’سمرقند‘ کے ناموں کی مختلف توصیحات سے قطع نظر یہ شہر اپنی خوبصورتی و زیبائی نیز علم پروری کے لیے آفاقی شہرت کے مالک رہے ہیں۔ کسی ایرانی مردی کے بقول :

وقت دولت سامانیان و بامیان

چنین بود جهان یا تھا دو سامان بود

’شہر بخارا‘ ابتدا میں سامانی حکومت کا پایہ تخت تھا۔ پھر چنگیز خاں نے اس کو فتح کر کے تباہ و برباد کیا۔ تعمیر نو کے بعد ازبک حاکموں کی سلطنت کا مرکز رہا۔ پھر ایرانیوں نے اس کو اپنے دستِ تصرف میں لے لیا۔ قاجاری دورِ حکومت میں اہل روس نے اس پر غلبہ پایا۔ اور اب جمہوری ازبکستان کی آزاد حکومت میں شامل ہے۔

باغ و بہستان اور بہتی نہروں سے سمور، ان دونوں شہروں کے اس مختصر سے قدارت کے بعد اصطخری کی راضنائی میں اُن قدیم سمرقند و بخارا کی سیر کو چلیں جس کو حافظ شیرازی بڑی فیاضی کے ساتھ اپنے محبوب کے خوبصورت تل پر پھار کر تارا۔

آل سامان کی قلمرو، ماوراء النہر جو چار بڑے صوبوں طخارستان، چغانیان، خوارزم اور صوبہ سغد پر مشتمل تھی اصطخری نے اس کو بیسویں اقلیم کے تحت بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ بیان کی طوالت ماوراء النہر کی عظمت و دست پر مہن دال ہے اور خود مصنف کے تعلق خاطر کی غماز بھی۔

امرای آل سامان نے ایران کی اہم تحریک جو جنبش ملی کے نام سے جانی جاتی ہے پہلے سمرقند سے شروع کی پھر طاقت و قدرت حاصل کر کے کے بعد بخارا کی طرف چلے گئے۔ لیکن جب تک ان کا دور حکومت رہا سمرقند و بخارا انہی کے دست نگیں رہا۔

اقلیم ماوراء النہر کے شروع ہی میں اصطخری کہتا ہے کہ: ”در صہ اقلیمہا میچ جای خوشتر و بانزاحت تر از ماوراء النہر نیست، بخاصہ بخارا“ اور کیونکہ یہ شہر ماوراء النہر سرحد بھی ہے اور دار الخلافہ بھی اس لیے: ”آغاز بہ ماوراء النہر کنیم و این ناحیہ اولین کورہ است کہ در آن صہ وقت سرای امارات خراسان بودہ است۔“

اصطخری اصل بخارا کو نسل ایرانی یعنی اصطخر کا بتاتا ہے جو سامانی دور میں فارسی سے بخارا چلے گئے تھے۔ اسی ضمن میں اصل بخارا کی علمی فضیلت کے اعتراف کے ساتھ ان کے اخلاق و کردار کا تجزیہ بھی بڑے دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے کہ آل سامان نے خراسان کو ترک کر کے بخارا کا انتخاب بلا وجہ ہی نہیں کر لیا بلکہ ”مردمان خراسان چنان فرمانبردار و نیک عہد اند کہ پادشاہان وطن در میان ایشان کردہ اند و پادشاہان خراسان از آل سامان اسمعیل بن احمد بود و آنجا مقام داشت و مردمان خراسان با او خیانت کردند و در بخارا بماندند و فرزند ان او ہم آنجا مقام کردند و بمانندند۔ و پیش از آن بہ سمرقند مقام داشتندی تا بہ چابچ و فرغانہ و از آن پس ولایت بخارا از خراسان جدا بودند تا آخر وقت طاهریان (۲۰۵ھ۔ ق ۸۲۰ م تا ۲۵۹ھ ق / ۸۴۲ م)

اصطری کی اطلاع کے مطابق اصل بخارا کی زبان سندھی تھی لیکن دری کا بھی رواج تھا۔ اصطری کے کہنے کے مطابق بخارا کو ’’فولکت‘‘ بھی کہتے ہیں۔ لیکن خود ہی ایک دوسری جگہ فولکت کو بخارا کا ایک حصہ قرار دیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ بخارا شہر ایک وادی پر پھیلا ہوا ہے جس کے درمیان دریای سند بہتا ہے۔ اور طواوئیس شہر تک پہنچتے پہنچتے یہ دریا بہت سی شاخوں میں منقسم ہو کر وہاں کے گاؤں دیہاتوں کو سیراب کرتا ہے۔ یہاں مکانات لکڑی کے ہوتے ہیں۔ قصروں و عمارت، باغ و گلزار برابر برابر بنے ہیں جس کے اطراف احاطہ کھینچتے ہیں۔ یہاں سے وہاں تک سرسبز و دشت دابی کہیں ویرانی کا نام و نشان نہیں۔ موسم ایسا معتدل کہ کیا سردی کیا گرمی کسی بھی زمانے میں لوگوں کو وہاں سے باہر جانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

بخارا میں ایک قدیم قلعہ ہے (قنندر معرب کہتے ہیں) وہاں اگر کوئی جائے تو تاجدار نظر زمین سے آسمان تک صریح ہی صریح۔ سبزے کے پتے بنے چھوٹے چھوٹے محلات ایسا منظر پیش کرتے ہیں جیسے آسمان کا عکس زمین کے سینے پر منعکس ہو۔ ہر قصر ایک چمک دار سورج کی مانند گھومتا ہے۔ قلعے کے اطراف پھیلا دیواری کے اندر ایک پوری دنیا آباد ہے۔ جامع مسجد قلعے کے دروازے ہی پر ہے۔ نیز زندان و بازار بھی اس کے اندر موجود ہیں۔

بخارا شہر کے سات آہنی دروازے ہیں۔ ہر دروازے کا نام اور اس کی سمتیں بھی جدا ہیں۔

- | | |
|-------------------|---|
| (۱) دروازہ شارتان | (۲) دروازہ نور |
| (۳) دروازہ کندہ | (۴) دروازہ آحنین |
| (۵) دروازہ قنندر | (۶) دروازہ مھر جس کو دروازہ بنی اسد بھی کہا |
| (۷) دروازہ سفیدان | جا سکتا ہے۔ |

شہر کے دروازوں کے ساتھ ہی اصطری قلعے کے دروازوں سے بھی روشناس کرانا ضروری سمجھتا ہے۔ اور بتاتا ہے کہ قلعے کے دو دروازے ہیں :

(۱) در ریگستان۔

(۲) دروازہ مسجد آدینہ۔

شہر کی چھار دیواری کے سات دروازوں کا ذکر کرتا ہے جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) در میدان، خراسان کی طرف

(۲) دروازہ ابراہیم، مشرق کی طرف

(۳) دروازہ ریو

(۴) دروازہ مردقشہ

(۵) دروازہ کلا بار

(۶) دروازہ نوبھار

(۷) دروازہ سمرقند

مختلف دروازوں کے بعد بغداد کے دیہات اصطخری کی توجہ کا مرکز قرار پاتے ہیں۔ تفصیل کے باہر اندر سبھی دیہاتوں کا ذکر ان کی خصوصیات، طول و عرض، وہاں کے فاصلے، بہتی ندیوں اور دریاؤں کے ساتھ تفصیل سے کرتا ہے۔

فصیل کے اندر والے دیہات

رز، فرخید، بودق، خرغانہ، سفلی، بومہ جہر، کاشتوان، اندر یار، کندمان، سامجن، مادون، سامجن، ماوراء النہر، فراور، السفلی، فراور العلیا۔

فصیل کے باہر آباد گاؤں کے نام

جزہ، شامش، کرمینہ، خرغانہ علیا، رامتند، بیکند، فربر
فصیل کے اندر اور باہر آباد گاؤں کی اس لمبی فہرست میں آج کن کن کا وجود باقی ہے اور کون سے سرسبز و شاداب دیہاتوں کو وقت کا آذر نگل گیا اور پھر کن دوسرے ناموں کے ساتھ ان کا جنم ہوا یہ ایک الگ تحقیق ہے اور بقول غالب:

سب کہاں کچھ لاد گئی میں مسایاں ہو گئیں
 شک میں کیا صورتیں ہوں گی جو نہاں ہو گئیں
 بنھارا کئے قلب سے گزرنے والا دویا ہی سند، جو طواہیس پہنچے تک بہت سی نہروں
 میں بٹ جاتا ہے۔ ان کی تفصیل اصطری نے دی ہے۔ مگر یہاں صرف ان کے نام گنانے
 پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

نہروں کے نام

(۱) رود سافری کام	(۲) رود خرقان	(۳) رود بخار جفر
(۴) رود جرج	(۵) رود فوکندہ	(۶) رود فرخشہ
(۷) رود کشنہ	(۸) رود رایشنہ	(۹) رود فرادر اسفل
(۱۰) رود فرادر علیا	(۱۱) رود اردن	(۱۲) رود خام
(۱۳) رود جنتقان		

ان ناموں سے یہ بات واضح ہے کہ ملاتے کے نام سے نہر کو منسوب کر دینے کا
 رواج تھا۔ یہ چھوٹی چھوٹی ندیاں ہیں۔ لیکن بعض نہروں کی دست ایسی ہے جن میں کشتیوں
 کی آمد و رفت جاری رہتی ہے۔

اصطری فصیل کے اندر اور باہر آباد شہروں کا ذکر بھی مفصل کرتا ہے جن کے نام
 ذیل کے مطابق ہیں :

طواہیس، شہرستان، بکلت، زندہ، متکان، خجاندہ وغیرہ فصیل کے اندر و
 شہر ہیں۔

بیکند، فربر، کرمنیہ، خدیمکن، خرقانک، مذیا بکلت وغیرہ فصیل کے بیرونی
 شہر ہیں۔

ان شہروں میں بعض نام جیسے بیکند اور فربر وہ بھی ہیں جن کا ذکر اصطری دیہاتوں
 کے ضمن میں بھی کرتا ہے۔

بخارا کے بڑے شہر جیسے طواوئیس اور بیکند وغیرہ کا ذکر اصطری تفصیل سے کرتا ہے۔ وہاں کی آب و ہوا، 'زرخیز' و 'سربزی'، دریا و نہریں، 'باغ و بوستان'، آبادی کی کیفیت، عمارتیں، مساجد اور جامع مسجد سب کا بیان بڑی قوجہ کے ساتھ کرتا ہے۔ بیکند کی ایک مسجد کی ساخت اور اس کی محراب کی تعریف کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ تمام ماوراء النہر میں ایسی خوبصورت نقش و نگار والی محراب اور کہیں نہیں ہے۔ قلعہ بخارا کے بارے میں مسالک و ممالک کا مؤلف ایک عجیب و غریب روایت نقل کرتا ہے کہ قلعہ بخارا کی خصوصیت لوگ یہ بتاتے ہیں کہ آج تک کسی بادشاہ کا جنازہ اس کے اندر سے باہر نہیں آیا اور جو پرچم بھی اس پر لہرایا گیا وہ کبھی جھکا نہیں۔ بخارا کے پہاڑ کی کاؤں کا ذکر بھی ہے کہ نوشادر، معدن زلج، معدن آہن، زہق، ہس، سرب، معدن زر، فیروزہ، قیر اور آگ نکلنے والا پتھر، (چقمان) وہاں پایا جاتا ہے نیز تیل کا چشمہ بھی اس میں جاری ہے۔ تمام طرح کے میوے بخارا میں پائے جاتے ہیں۔

اصطری کی اطلاع کے مطابق اہل بخارا کی زبان سنہری تھی۔ لیکن درمی کا بھی رواج تھا۔

کاہن و بارکالین دین و دم اور چاندی کے دریے جڑتا تھا۔ غطری نام کا ایک سکے رائج تھا جس کو کسی دعوات سے بتاتے تھے اور اس پر مکت اسلام کی مہر لگی ہوتی تھی لیکن ماوراء النہر سے باہر اس کا چلن نہیں تھا۔ محمدیہ اور مسبینہ نام کے سکوں کا بھی رواج تھا۔

بخارا کے لوگوں کا لباس عبا اور ٹوپی ہے۔ یہاں باغ و بوستان اور قصر و محلات کی بہتات ہے۔ اس فراوانی کا تذکرہ اصطری مختلف مقامات پر بار بار کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کیونکہ زمین زرخیز اور موسم معتدل ہے اس لیے پیداوار اچھی ہے نیز یہاں کے پھل تمام ماوراء النہر میں سب سے عمدہ ہوتے ہیں۔ پیداوار کی فراوانی کے باوجود آبادی کی زیادتی کے سبب وہ اہل بخارا کے لیے کافی نہیں۔ نتیجتاً اس کمی کو پورا کرنے کے لیے

دوسری جگہوں سے وہاں نکالتے ہیں۔
 کپڑے کی صنعت بھی بخارا میں بھی ہے۔ خاص طور سے فرش 'جانماز' وغیرہ۔ پشمینہ
 بھی ہوتا ہے۔

بخارا کے لوگ تیر انداز اور غازی پیشہ ہوتے ہیں۔

سادہ تفصیلات کے بعد ہمارے مولف بخارا کے شہر و آبادیوں کے حاصلوں
 کا ذکر کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ فلاں شہر اور جگہ سے فلاں جگہ کا راستہ کتنا ہے۔ ان راستوں
 کی لمبائی کو فرسنگ کے ذریعے بیان کرتا ہے یا بتاتا ہے کہ اس راستے کی مدت کتنے
 دنوں کی ہے۔

سمرقند

اگر بخارا کا خوبصورت علاقہ سامانی بادشاہوں کا دارالخلافہ تھا تو سمرسبزی و
 شادابی سے معمور 'دلفریبی اور دلنوازی کا محور شہر سمرقند خاص طور سے تاجروں کا مرکز
 تھا۔ اصطخری لکھتا ہے کہ تمام عالم میں سند سمرقند و بخارا 'رد و ابلہ اور غوطہ' دمشق سے
 زیادہ کوئی دوسری جگہ خوش و خرم اور تر و تازہ نہیں اور سند سمرقند ان سب سے بڑھ کر
 ہے۔ اس کی سرحدیں ایک طرف شمال میں بخارا سے کہ وہ ہمہ جا کر ملتی ہیں جس کی مسافت
 آٹھ دن پر مشتمل ہے۔ یہ پورا علاقہ ہی ایک سیرگاہ کی مانند ہے۔ بیشتر گھروں کے اندر
 نہ صرف باغ و بہرہ زار ہیں بلکہ نہریں بہہ رہی ہیں۔ باغ و بوستان 'دریا اور نہریں'
 حوض و تالاب 'چشمہ و آبشار' قصر و محلات 'جانوروں کی چراگاہیں' پرندوں کی پناہ گاہیں
 جن کا یہاں سے وہاں تک ایک لامتناہی سلسلہ بکھرا ہوا ہے۔ گویا ریشی زمردی فرش
 پکھڑا دیا گیا ہو۔ ان سب نعمتوں کی وجہ سے اس شہر کو خداوند کریم کا بہترین ہریہ کہا جاسکتا ہے۔
 سمرقند کا بڑا دریا جو بہتا ہوا دریای کشمک پہنچتا ہے اس پر پتھر کا بند باندھا گیا
 ہے۔ شہر کے چاروں طرف پھیلی خندق کے اندر اسی کا پانی رواں ہے۔ دریا پر بنے
 بند کے ذریعے ہی یہ پانی خندق کے اندر پہنچایا جاتا ہے۔ پھر یہاں سے اس پانی کو سمرقند

شہد اور آباد ترین شہر سرطانی تک لے جاتے ہیں۔

دریا کے دونوں کناروں پر حفاظت کے لیے چوکیاں بنائی گئی ہیں جہاں جو سی پاسانوں کی ڈیوٹی لگتی ہے۔ شہر کے اندر اسی دریا سے نکالی ہوئی چھوٹی چھوٹی نہریں وہاں کے باغوں، سبز زاروں اور کشت زاروں کو سیراب کرتی ہیں نیز شہر کی صدی ضرورتیں ہی دریا ہی سند کے پانی سے پوری ہوتی ہیں۔ یہ پانی تہم کی پہاڑیوں سے نکل کر چٹانیاں کے اوپر سے گزرتا ہوا "جن" نام کے دریا چے میں جا کر گرتا ہے۔ اس کے کنارے کنارے بے شمار ٹھکانوں آباد ہیں۔ اور یہ علاقہ "برغر" کے نام سے معروف ہے۔ یہی دریا بہتا ہوا "بنجکت" نام کی جگہ تک پہنچتا ہے اور وہاں سے "درغر" تمام تک جو بند کا سرا ہے۔ اسی جگہ سے سرقند کا یہ دریا مشرق و مغرب دو الگ الگ سمتوں میں بٹ جاتا ہے اور مشرق کی جانب 'درغر' کے پہلے سے گزرتا ہوا غبار نام کی جگہ پہنچتا ہے۔

سرقند کے اوپر سے گزرنے والی برش، بادش اور شمین نام کی تین نہروں میں سے 'برش' اور 'بادش' نہروں کے اندر کشتیاں چلتی ہیں۔

اصطری غبار سے نکلنے والی نہروں کے نام بھی گنتا ہے۔ جیسے: رود اشتین،

رود سناو اب، رود باز ماجز وغیرہ۔

سرقند کے مغرب کی طرف سے کوئی نہر نہیں نکلتی جب تک کہ وہ سرقند تک نہ پہنچ جائے۔ سند علاقے کے تمام دریاؤں میں سے کوئی بھی دریا رود رودتی کی مانند غامدہ مند اور آباد نہیں ہے۔ اسی دریا سے بہت سی نہریں بخارا کی حد کے قریب جا کر نکلتی ہیں۔ موسم گرما میں کہ تہم پر چھوٹی بڑی کے پگھلنے کے سبب اس وادی میں پانی کی بہت زیادتی ہو جاتی ہے۔ اس درجہ کہ دریا پر بندے بندوں کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ اس وقت اہل سرقند کو پانی کے روک تھام کے انتظام کا حکم دیا جاتا ہے۔

سرقند کے دیہات

بنجکت، درغر، کوہ سادوار، ان دونوں جگہوں کے درمیان مایرغ اور سبغرفن

ہم کے گاؤں آباد ہیں۔ ایمرغ میں دیود نام کی ایک جگہ ہے۔ سمرقند کے والی اخشید کی رائٹنگ گاہ یہی دیہات ہے اور اصطری کے وقت تک اخشیدی قسروں میں موجود تھے۔ ایمرغ دیہات سب سے زیادہ سرسبز و شاداب ہے۔ یہاں یہ جات کی پیداوار بھی اچھی ہے۔ خاص طور پر اخمدٹ بہت ہوتا ہے۔

سادوار نام کا ایک پہاڑ جنوبی سمرقند کی طرف ہے اور تمام سمرقند میں کوئی گاؤں اس جیسا آباد اور عمدہ آب و ہوا والا نہیں۔ اور نہ ہی یہاں جیسے پھل دوسری جگہ پائے جاتے ہیں۔ یہاں کے لوگ بھی دوسرے علاقوں کی نسبت زیادہ صحت مند اور خوبصورت ہوتے ہیں۔ سادوار میں ذکر کرد نام کی ایک جگہ ہے جہاں ترسیان ایک خاص وقت میں جمع ہو کر اپنی عبادت کرتے ہیں۔ روپیے پیسے کی ان کو کوئی کمی نہیں کیوں کہ وقف کا مال بہت ہے۔

ناجیت درفسر میں اگرچہ آب و ہوا نہیں ہے لیکن پھر بھی سرسبز و شاداب اور خوب آباد ہے۔ یہاں کے انگور سمرقند کے سب علاقوں سے اچھے ہوتے ہیں۔ لوگ مالدار ہیں۔ پوشیوں کی تعداد کافی ہے اور آب و ہوا بھی بہت مناسب ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر یہاں کی پیداوار کو کسی طرح کا نقصان پہنچے تو سب اور بخارا دونوں جگہوں کے لیے دو سال کی ضرورت پوری کرنے کو کافی ہے۔ یہاں کی چراگاہیں بھی پورے مادر الزہر میں سب سے عمدہ ہیں۔ مندرجہ بالا دیہاتوں کو اصطری سمرقند کے دائیں طرف قرار دیتا ہے۔ بائیں ہاتھ کے علاقوں کی تفصیل ذیل کے مطابق ہے :

بارکش، بوزغد، بودماجز، وزار اور اشتیغین وغیرہ۔ یہ علاقے وسیع اور زرخیز ہیں۔ وزار نام کے گاؤں میں بڑی تعداد عرب قوم کی ہے جو بحرین وائل کے خاندان سے ہیں اور ان کو سبایان کہتے ہیں۔ سمرقند میں ان کی اپنی ولایتیں اور ہمسایہ خانے ہیں۔ نیز ان لوگوں کا اخلاق اور کردار بہت اچھا ہے۔

اس گاؤں سے ملحق مرزبان نام کا ایک گاؤں آباد ہے۔ یہ گاؤں ایک شخص مرزبان ترکمنی کے نام پر ہے جو سمرقند کے خانیں میں سے تھا اور جس کو بعد میں بغداد بلایا

گیا تھا۔

اشتین نام کے علاقے کا سمرقند کے بعض سیاسی اور مالیاتی معاملات سے تعلق نہیں ہے۔ یہاں بارغ و گلزار کی فراوانی ہے نیز سرسبز و شاداب دیہات بڑی تعداد میں ہیں۔ اگرچہ تمام صوبہ سندھ ہی بڑی پُر فضا اور باروتی جگہ ہے لیکن اس شہر کو چشمہ سعد کہہ سکتے ہیں۔ یہ شہر ایک چہار دیواری کے اندر محصور ہے جس کے اندر قلعہ و محلات کے علاوہ بڑی تعداد میں نہریں اور چغنے بھی جاری ہیں۔ مجیف بن جنہ کی قیام گاہ یہیں پر تھی۔ پھر معتمد نے اس پر غلبہ پایا۔ اشتین کے بازار اسی کے زمانے کے بنائے ہوئے ہیں۔ محمد بن طاہر بن عبداللہ بن طاہر کو اس نے یہ علاقہ بخش دیا۔ لیکن دین اور خرید و فروخت کے تمام معاملات یہاں سونے کے ذریعے ہوتے ہیں۔

اس جگہ اسماعیل نام کا ایک درم بھی رائج ہے اور ایک دوسرا سکہ ہے جس کو محمدی کہتے ہیں۔ لیکن سمرقند کے علاوہ کسی دوسری جگہ اس کا رواج نہیں۔

تمام ماوراء النہر میں صرت سمرقند اور تونکنٹ ہی ایسی جگہ ہے جہاں دار الضربہ ہے۔ سمرقند کی آب و ہوا آبادی کی زیادتی کے سبب آلودہ ہو گئی ہے۔ یہاں مکانات مٹی اور لکڑی کے بنائے جاتے ہیں۔ اہل سمرقند خوبصورت 'خوش اذام' نرم مزاج اور بردبار شخصیت کے مالک ہیں۔

یہاں کو حک نام کا ایک پہاڑ ہے جس کا سلسلہ سمرقند کی فصیل سے جا کر ملتے ہے جس کی لمبائی آدھے میل پر پھیلی ہوئی ہے۔ مٹی، مکان بنانے کا پتھر، چونا، سنگ، آگینہ اور اسی طرح کی دوسری معدنیات کا خزانہ اس پہاڑ کے اندر موجود ہے۔ اصطخری نے وہاں اپنے قیام کے دوران یہ بھی سنا کہ اس پہاڑ کے اندر سونے چاندی کی کان بھی موجود ہے جس کو عام طور سے نکالنے کی اجازت نہیں ہے۔

قصر و محلات اور گلی کوچوں کے کچھ راستے پتھروں سے بھی بنائے ہوئے ہیں۔ سرائے امارت آل سامان اور شارسٹان شہر کی چہار دیواری کے ایک گوشے میں وادی سندھ کے نزدیک واقع ہیں۔ فصیل کی دیوار سندھ سے لے کر دروازہ آحک کے قریب

انشیہ نامی جگہ اور اسی طرح پوربین تک پہنچتی ہے۔

اصطری خاص طور پر اطلاع دیتا ہے کہ سمرقند فرخہ اور الدنہر اور تجارت کا مرکز ہے۔ ہر طرح کا سامان پورے اور الدنہر سے وہاں لایا جاتا ہے۔ پھر دوسری جگہوں پر لے جاتے ہیں۔ جب تک اسماعیل بن احمد نے بخارا کو پارتخت قرار نہیں دیا تھا سمرقند ہی دار الخلافہ تھا۔

اصطری نے سمرقند میں ایک دروازہ دکھایا جس کے اوپر لوہے کی پخل چڑھی تھی اور اس کے اوپر کچھ کندہ تھا۔ یہاں کے رہنے والوں کا دعویٰ تھا کہ حمیری زبان میں لکھا ہے: سمرقند سے صغاسم ہزار فرسنگ کا فاصلہ ہے اور یہاں کے لوگوں کو یہ تحریر میراث میں ملی۔

اصطری کے قیام کے دوران سمرقند میں قند و فساد برپا ہوا۔ اس دروازے کو لوگوں نے پھونک ڈالا۔ اور وہ تحریر ضائع ہو گئی۔ بعد ازاں ابوالمظفر عمر بن قحمان بن نصر بن احمد بن اسد نے اس دروازے کو اسی طرح آہنی بنانے کا حکم صادر کیا لیکن وہ عبارت پھر ضائع ہو گئی۔

ہمارے مولف کی تالیف اگرچہ ایک سفر نامہ ہے لیکن اس کی جغرافیائی اہمیت زیادہ ہے۔ وہ زیادہ تر انہی امور سے بحث کرتا ہے جو جغرافیہ کے زمرے میں آتے ہیں۔ لوگوں کے رہن سہن، دور حکومت اور اسی طرح کی دیگر چیزوں کی طرف اس کا ذہن اسی وقت جاتا ہے جب خصوصیت سے کوئی چیز اس کی توجہ اپنی طرف جلب کر لیتی ہے۔ اپنی روش کار کے مطابق اصطری نے سمرقند اور بخارا کے تمام شہروں، دیہاتوں کے تمام فاصلے بھی بڑی توجہ اور تفصیل کے ساتھ بتائے ہیں جن کو وہ فرسنگ اور دنوں کی مسافت کے ذریعے بیان کرتا ہے اور بلاشبہ یہ جغرافیائی اطلاعات کا بیش بہا خزانہ ہیں جس میں تاریخی اور سماجی زندگی کے جگنو بھی جگمگاتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اصطری نے اپنے سفر نامے میں ثقافتی، تجارتی، سیاسی اور تاریخی اطلاعات کو بھرپور طریقے سے جگہ نہیں دی ہے اور معلومات کے اس گونٹے میں خفیف ستاٹے کا احساس قاری

کے دشمن کو تشنگی کا احساس دلاتا ہے۔ ♦♦

حوالہ جات

- ۱۔ ترجمہ کتاب سالک و سالک از اصلطری
- ۲۔ تاریخ بخارا۔ از ابو بکر محمد بن جعفر الزرخنی۔
- ۳۔ Arab Geography by Prof. M. Ali
- ۴۔ لغت نامہ دہلوی، جلد ۱۱
- ۵۔ Encyclopaedia of Islam

حواشی

- ۱۔ زمینی را گویند کہ آزا سیلاب کنده باشد و بدان سبب گویند چہا در آن بجم رسیدہ و برگل ولای باشد۔ شہرستان
- ۲۔ سلسلہ ایرانیان کہ در خراسان حکومت داشتند۔ این سلسلہ بدست طاہر بن ملقب فدا لیمینین تاسیس شد و افراد آن قریب نیم قرن در خراسان حکومت کردند و آن نخستین سلسلہ ایرانی بعد از اسلام محسوب می شود۔ (فرہنگ معین)
- ۳۔ قہندر معرب کہن دژ بمعنی قلعہ باستانی است۔ مانند قہندر سمرقند، قہندر بلخ، قہندر نیش پور (بجم البلدان)

شاہ عبد اللطیف کی شاعری

سبط حسن

میں سندھی تہذیب کا محقق نہیں ہوں اور نہ مجھے سندھی زبان پر عبور حاصل ہے مگر شاہ عبد اللطیف کچل سوسائٹی کی جانب سے جس وقت مجھے اس جلسے میں مضمون پڑھنے کی دعوت ملی تو میں نے ہدایتی انجمنی سے بالکل کام نہیں لیا بلکہ فوراً آمادہ ہو گیا کیوں کہ شاہ عبد اللطیف پُرانے سندھی، نئے سندھی، پاکستانی اور ہندوستانی سب کا مشترکہ اثاثہ ہیں۔ لہذا سندھی تہذیب کی اس درخشاں علامت کو خراج عقیدت پیش کرنا میرا حق ہے۔ اس ارادت میں بیشتر نوازش اس فرنگی دانشور کی شامل ہے جس نے شاہ عبد اللطیف اور ان کے عہد پر انگریزی زبان میں ایک مسودہ کتاب لکھ کر مجھ جیسے ہزاروں لاکھوں انسانوں کو ایک نئی بصیرت بخشی ہے۔

ڈاکٹر سورلے کی کتاب پڑھ کر جہاں مجھے سندھ کے مصنفوں کی ہنرمندیوں اور ہاریوں کی جفا کشیوں سے آگاہی ہوئی وہیں اس نام نہاد عہدِ ندری کی خوش انتظامیوں کی اصل حقیقت بھی کھل کر سامنے آگئی جس کو تاریخ میں عہدِ خطیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (تب یہ قیاس کرنا چنداں دشوار نہ تھا کہ جس جاگیر پر نظام کا قطعہ عروج اور تگ زیب کا زمانہ تھا اس کے انحطاط کی سطح کتنی پست ہوگی) پھر تصور کی آنکھوں سے قیروں کے وہ دائرے دیکھے جن کو تید محمد بنوری کے مرید خاص آدم خان کھوڑا نے قائم کیا تھا اور اپنے خونِ شہادت سے رنگین بنایا تھا۔ قیروں کی سرفروشی کی اس روایت کو شاہل خاں کھوڑا، نصیر محمد خان اور دین محمد خان نے اور روشن کیا

مگر براہِ مصلحت اندیشوں کا کہ ہمارے مورخ فیروں کی تحریک سے اس طرح تکرار کر رکھ جاتے ہیں گویا یہ تحریک تاریخ کے صفحات پر کوئی بد نما داغ ہے۔ یہ لوگ زمین کو مشترکہ طور پر جوتے پوتے اور پیداوار سے حسب ضرورت مستفید ہوتے تھے، یہ درست ہے کہ جاگیر نظام کی حدود میں نہ کر اس اشتراکی تحریک کا کامیاب ہونا عمل تھا لیکن کلہوڑا فیروں کے خلوص اور نیک نیتی سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ یوں بھی ان کا یہ تاریخی کارنامہ کیا کم ہے کہ انہی کی قربانیوں کی بدولت سندھ میں صدیوں کے بعد ایک آزاد ریاست وجود میں آئی مگر افسوس ہے کہ یہ آزادی دیرپا ثابت نہ ہوئی۔ پہلے نادر شاہ نے لوٹ مار کی، پھر احمد شاہ ابدالی نے شمالی سندھ کو اپنا باغیزار بنایا اور کابل سے نجات ملی تو ایسٹ انڈیا کمپنی آدھکی۔

پھر جب شیخ ایاز صاحب کی ہربانی سے شاہ عبداللطیف کے کلام کو اُردو میں پڑھنے کا موقع ملا تو یہ جلاک انسان میں بشریت کا درد اور محبت کا جذبہ صادق ہو تو بے یقینی، بے چینی اور بد امنی کی کٹھن سے کٹھن گھڑیوں میں بھی وہ اپنا وطن میں زندہ رہنے کا حوصلہ اور حالات سے نبرو آزماؤں کا غم پیدا کر سکتا ہے۔ نفرت اور عداوت کی خنیش دے کر نہیں بلکہ محبت اور رفاقت کی بے پلا کر۔

شاہ عبداللطیف اور بگ زیب عالمگیر کے عہد میں الاصلح حیدر آباد میں ۱۶۹۰ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے اجداد چندرہویں صدی کے آغاز میں ہرات سے آکر یہاں آباد ہوئے تھے۔ شاہ لطیف کی ولادت کے کچھ ہی عرصے بعد ان کے والد سید حبیب اپنے آبائی گاؤں کو چھوڑ کر کوٹری میں رہنے لگے۔ شاہ لطیف نے جیسا کہ اس زمانے کا دستور تھا، مقامی مدرسوں میں تعلیم پائی مگر اس تعلیم کے بارے میں مورخین میں اختلاف ہے۔ بعض متعین کا خیال ہے کہ شاہ صاحب سرے سے اُن پڑھ تھے اور ان کی عارفانہ شاعری خدا کی دین ہے لیکن ان کے کلام کی واسطی شہادتوں سے پتہ چلا ہے کہ شاہ صاحب علوم متداولہ سے بخوبی واقف تھے اور اس روایت میں کوٹری صداقت معلوم ہوتی ہے کہ شہنوی مولانا دوم اور عطارد و حافظ کے دیوان برابر ان کے محلے میں رہتے تھے۔ شاہ لطیف نے اپنے رسالے میں مولانا دوم کی تقلید پر بڑا زور دیا ہے۔

سید حبیب کے ایک خوشحال مُرید مرزا مثل بیگ ارغون بھی کوٹری میں رہتے تھے۔ مرزا

۱۱۔ گھر میں اگر کوئی بیمار ہوتا تو سید حبیب کو علاج اور دوائے صحت کے لیے بلایا جاتا تھا۔ ایک بار غزنویوں کی بیٹی بیار ہوئی تو سید حبیب سے درخواست کی گئی۔ اتفاق سے ان کی بہت بھی ابھی نہ تھی۔ لہذا انھوں نے شاہ عبداللطیف کو مرزا ارغون کے پاس بھیج دیا۔ شاہ لطیف مسکائی کرنے لگے تھے لیکن خود تپِ عشق میں مبتلا ہو گئے۔ مرزا ارغون کو خبر ہوئی تو وہ شاہ عیث کے خاندان کے درپے ہو گیا۔ سید حبیب نے بھی بیٹے کو کچھ مال لیکھیاں لکھ کر رہے۔ آئسہرکار انھوں نے مجبور ہو کر کوٹری کی سکونت ترک کر دی اور دوسری جگہ منتقل کر دی۔

شاہ عبداللطیف پر ان حادثوں کا گہرا اثر ہوا کہ انھوں نے گھر بار چھوڑ کر فقیری اختیار کر لی۔ تقریباً ایک سال کا زمانہ جو گویوں کی شکت میں پہاڑوں میں گزرا۔ گھومتے پھرتے ٹھٹھے آتے تو یہاں ان کی ملاقات ایک عالم دین مخدوم محمد معین سے ہوئی۔ مخدوم کی محبت سے دل کو یکے قرار آیا۔ اور مزاج آہستہ آہستہ بحال ہو گیا تو شاہ لطیف گھر واپس چلے گئے۔ کچھ عرصے بعد مرزا نعل بیگ کی حویلی پر آلِ قوم کے سرکشوں نے طعہ کر دیا۔ اس طعہ میں نعل بیگ سمیت گھر کے سب مرد مایسے گئے، فقط ایک لڑکا زندہ بچا۔ شاہ حبیب نے اپنے مرید کے بے سہارا خاندان کی بہت دیکھ بھال کی اور تہجویہ ہوا کہ مرزا صاحب کے گھر والے مرزا کی بیٹی سیدہ کی شادی شاہ عبداللطیف سے کرنے پر راضی ہو گئے۔ شاہ عبداللطیف کی دلی مراد بر آئی۔

شادی کے بعد شاہ عبداللطیف نے کوٹری سے آٹھ دس میل کے فاصلے پر ایک خوب آباد مقام کو اپنا مسکن بنایا۔ یہی جگہ بعد میں شاہ بھٹ کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی اثناء میں سید حبیب نے وفات پائی (۱۱۷۳ھ) اور بھٹ شاہ ہی میں دفن ہوئے۔ تب شاہ کے خاندان کے باقی ماندہ افراد بھی کوٹری سے بھٹ شاہ منتقل ہو گئے۔ چند سال بعد شاہ عبداللطیف کو بلا اور نعت کی زیارت پر روانہ ہوئے مگر راستے ہی سے لوٹ آئے۔

یہ زمانہ سندھ کا پورے ملک میں بڑی افراق فقی کا زمانہ تھا۔ اور ملک زب کے مرنے کے بعد (۱۱۷۷ھ) سلطنتِ غلیہ کے درافتادہ صوبوں پر دہلی کا اقتدار برائے نام رہ گیا تھا۔ اور ہر صوبے دار خود مختار بننے کی کوشش کر رہا تھا۔ ان دنوں بالائی سندھ کا سب سے با اثر جاگیردار یا محمد کلہوڑا تھا۔ اس کے بیٹے نور محمد کلہوڑا نے باپ کی جاگیر کو اور بھیلایا۔ وہ دہلی دربار کی طرف سے پہلے یوسف خان کا

صوبہ دار مقرر ہوا (۱۹۱۱ء) پھر ٹھٹھہ کا۔ اس طرح بالائی اندریں سندھ کے دونوں طاقے اس کے قبضے میں آ گئے۔ ۱۹۲۹ء میں نادر شاہ درانی نے ہندوستان پر حملہ کیا تو فوراً کھوڑا نے نادر شاہ کی مخالفت کی۔ مگر شکست کھائی اور تاوان جنگ کے علاوہ اپنے تین بیٹوں کو بطور رینل نادر شاہ کے حوالے کرنا پڑا۔ ۱۹۴۱ء میں نادر شاہ قتل ہوا تو اس کے بیٹے ایرانی سے واپس آ گئے اور فوراً کھوڑا نے نواح چنابہند کر دیا۔ جس پر شاہ نے سندھ پر پڑھائی کر دی اور سکھ بھکر اور شکار پور کا علاقہ اپنی قلمرو میں شامل کر لیا (۱۹۵۴ء) اسی اثناء میں فوراً کھوڑا کا انتقال ہو گیا اور اس کے تینوں بیٹوں میں اقتدار کی جنگ چھڑ گئی (۱۹۵۶ء-۱۹۵۸ء) بالآخر غلام شاہ کھوڑا کا سب ہوا اور ۱۹۵۸ء تک حکومت کے اس دنیا سے کوچ کر گیا۔

شاہ عبداللطیف نے ۱۷۵۲ء میں بھٹ شاہ میں انتقال کیا اور وہیں دفن ہوئے، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو شاہ لطیف کے شباب اور بزرگی کے ایام بڑے ہنگاموں میں گزرے تھے لیکن شاہ لطیف کے کام میں سندھ کی سیاسی اکھاڑ بچھاڑ کے بارے میں واضح اشارے نہیں ملتے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کیونکہ قرون وسطیٰ میں جنگ سے عموماً وہی شہر اور دیہات متاثر ہوتے تھے جو فوجوں کی نقل و حرکت کے راستے میں پڑتے تھے۔ دور افتادہ بستیوں میں فوجوں کی دست برد سے بھی رہتی تھیں۔ لوگوں کی روزمرہ زندگی میں کوئی خلل نہیں آتا تھا اور نہ عوام کو اس سے دلچسپی ہوتی تھی کہ دہلی کے تخت سے کون آتا رہا اور کس کے سر پر تاج رکھا گیا۔ بھٹ شاہ کی چھوٹی سی الگ تھلگ بستی کھوڑوں کے مرکز شکار پور سے سیکڑوں میل دور واقع تھی اس لیے مین ممکن ہے کہ اس بستی کے کھوڑوں کی طاقت آزمائیوں اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں سے کوئی اثر قبول نہ کیا ہو ورنہ شاہ لطیف کا ساؤدین اور ذکی الحسن شاہ جس نے فرنگی سوداگروں تک کا تذکرہ کیا ہے ملکی واقعات کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔

شاہ عبداللطیف ایک آزاد منش درویش تھے۔ شاعری ان کا ذریعہ معاشی نہ تھی وہ نوابوں، رئیسوں کی خوشنودی کی خاطر یا مشاعروں میں داؤبائے لیے شعر نہیں کہتے تھے بلکہ ان کا مقصد صوفیوں کے فلسفہ، زسیت اور اقدار حیات کے پیغام کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے فارسی اور اردو کے بجائے جو علم و دانش کی زبانیں تھیں سندھی زبان

کا انتخاب کیا۔ سندھ میں ان سے پہلے بھی بکثرت صوفی اور ادیب پیدا ہوئے اور ان میں سے بیشتر بزرگ شاہ عبداللطیف کی مانند ہمہ ادب کا دم بھرتے تھے لیکن ان کے طرز فکر و احساس کا سارا اہل و مزاج فرزند ہی تھا۔ وہ مشنِ حقیقی اور مشنِ ہمدی کے حکمتِ منصور طالع، راجہ بھری، مولانا رزم، شیخ فرید اللہ علی عطارد اور حافظ شیرازی کے حوالے سے بیان کرتے تھے اور وہ بھی تارکی زبان میں۔ نتیجہ یہ تھا کہ ان کے رخد و ہایت سے بہت تھوڑے سے لوگ مستفیض ہو پاتے تھے۔ شاہ عبداللطیف نے خطا سندھی زبان ہی کو اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا بلکہ قصے، طامیہ، تلخیص، استعار اور تشبیہیں بھی استعمال کیں جن سے سندھ کا پختہ واقعہ تھا، انھوں نے حق و معرفت، حسن و محبت اور روح و جسم کے اسرار و رموز سستی پھیل، بلا پنیر، عمر مادی اور سوتلی میوال کے حوالے سے بیان کیے اور اس فن کا راز پہلے سے کہ یہ مسائل تصوف سندھی تہذیب کا بڑا جز بن گئے۔ یہ بڑا جز اتنا منداں اقام تھا اور اس کی تاریخی اہمیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ شاہ لطیف سندھی زبان کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے سندھی ادب کو دنیا کی نظر میں باریاب بنایا۔

شاہ لطیف جانتے تھے کہ ان کے ہم وطنوں کو گانے بجانے سے گہرا لگاؤ ہے۔ ان کے سیدھے سادے ساز دلوں کو گراتے ہیں اور تڑپاتے ہیں اور ان کے لوگ گیتوں کی دھنوں میں ہلا کی کشش ہے۔ چنانچہ شاہ لطیف نے جو کچھ کھا وہ سماع کی مخلوق اور عقیدت مندوں کی مجلسوں میں گانے کے لیے لکھا۔ تعلیم یافتہ افراد کے لیے دیوان مرتب کرنے کے خیال سے نہیں لکھا۔ ان کی ہر داستان کسی کسی راگ سے منسوب ہے اور یہ راگ بھی خالص دیسی ہیں بلکہ سُر سُر ٹھ میں تو رائے ڈیاج اور بھیل موسیقار کے حوالے سے موسیقی کی عظمت کو خوب سراہا گیا ہے۔ شاہ لطیف کے کلام کی دلنشینی اور مقبولیت کا ایک سبب اس کی نغلی بھی ہے۔

ہماری پرانی تہذیب کا نظام فکر و احساس وحدت الوجود کے محور پر گھومتا تھا۔ تصوف اور بھگتی کے اس عقیدے کی رو سے کائنات، 'حیوان' انسان سب جلوہ خداوندی کے مختلف مظاہر ہیں۔ چنانچہ اُردو، فارسی، ہندی، پنجابی اور سندھی غرضیکہ بھی زبانوں کے ادب میں ہمہ ادب کی گونج سنائی دیتی ہے۔ یہ کہا جہ ہے کہ کیر و اس اور امیر خسرو ہوں یا جہی اور نصرتی میر درد اور نظیر اکبر آبادی ہوں یا غالب اور اقبال، بھلے شاہ فرید ہوں یا شاہ عبداللطیف

سب کا خیر کائنات کے اسی دروازے کا اٹھا ہے :

ہو گئے ایک ہل کے ذات و صفات
مٹ گیا فرق عاشق و معشوق
ہم ہی کوتاہ ہیں رہے دور نہ
وہی حقائق ہے اور وہی مخلوق

یا

غیر محدود ہے جلال اس کا
دہر آئینہ جمال اس کا
زندگی موت ، سانس ، دل کی پچانس
کون جانے ہیں تیرے کتنے نام

جب کائنات کے ذرے ذرے میں اُسی کا نور جلوہ فرما ہے تو پھر مذہب و ملت و رنگ و نسل ، زبان و تہذیب کا فرق کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اور من و تو کا امتیاز و صحت ایزدی کی نفی ہے۔ انسان انسان ہے اور بس۔ اسی لیے شاہ لطیف کو اس کی قطعاً پرواہ نہیں کہ ان کی داستانوں کے کردار ہندو ہیں یا مسلمان ، وہ تو قطعاً یہ دیکھتے ہیں کہ یہ شخصیتیں حقیقت کے اظہار میں کیا کردار ادا کرتی ہیں۔ خود شناسی اور عرفان ذات کی کس منزل میں ہیں۔

شاہ لطیف کی اس وسیع الشری کا موازنہ دورِ حاضر کی کوتاہ نظری سے کر دو تو حیرت ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم نے پچھلے دو ڈھائی سو سال میں صنعت و حرفت اور علم و فن میں بڑی ترقی کی ہے اور ہماری معلومات میں بھی بڑا اضافہ ہوا ہے لیکن کیا ہمارے ذہنوں کا اتنی بھی اسی نسبت سے روشن ہوا ہے۔ کیا ہمارے دل بھی اسی نسبت سے کشادہ ہوئے ہیں۔ ابھی تو حالت یہ ہے کہ ذہن کی تمام کھڑکیاں تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں کہ مبادا کہیں سے تازہ ہوا کا کوئی جھونکا آئے اور ہمارے ایمان کی سوکھی پیوں کو بہالے جائے اور لطفت یہ ہے کہ ہم بچاؤ کی جتنی کوشش کرتے ہیں اتنا ہی خود اعتمادی سے محروم ہوتے جاتے ہیں۔ بے یقینی اتنی ہی بڑھتی جاتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب خدا 'کائنات' انسان ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں تو پھر وہ کون سی قوت ہے جو ان کے مابین وحدت کا رشتہ استوار کرتی ہے؟ وہ قوت محبت کی ہے جس کی بدولت انسان موجودات عالم سے 'اپنے گروہ پیش سے' دوسرے انسانوں سے اور خود اپنے جوہر ذاتی سے ربط پیدا کرتا ہے۔ شاہ لطیف کے نزدیک محبت تو اس دلت بھی وجود حق ہے کائنات کا وجود نہ تھا۔

نہ داؤ ہو نہ یہ بزم جہاں تھی
نہ کانوں میں صدائے کن نکال تھی
مگر اُس دلت بھی روح محبت
کسی شہن ازل کی راز داں تھی

محبت کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ اول تخلیق۔ دوم تسخیری۔ تسخیری محبت میں خواہ وہ کسی فرد سے ہو یا کسی شے سے انسان محبوب کو اپنے تابع کرنے 'اس کو ذاتی استعمال میں لانے' اُس کی داخلی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے اور اپنی خواہشوں کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے خواہ ایسا کرنے سے محبوب کی شخصیت برباد ہی کیوں نہ ہو جائے مثلاً ہمیں کسی پرندے کی آواز بہت بھلی لگتی ہے تو ہم اس کو پتھر سے میں قید کر لیتے ہیں اور یہ قیوس نہیں کرتے کہ اس اسیری سے پرندے کو کتنی روحانی اذیت پہنچتی ہوگی۔ ہمیں کوئی پھول پسند آتا ہے تو ہم اُسے توڑ کر جھٹ اپنی بگڑی میں لگا لیتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ پھول شاخ سے جدا ہوتے ہی مر جاتا لگتا ہے۔ ناروی کو عمر سومرا کی تسخیری محبت ہی کے ہاتھوں دکھ بھیلے پڑتے تھے۔ عمر سومرا لیر کی اس المٹروڈینزہ پر دل سے فریفتہ ہے اور اُسے زبردستی اغوا کر کے لے جاتا ہے۔ وہ ناروی کو محل کے پیش و آرام اور دنیا جہاں کی نعمتوں کا لالچ دیتا ہے مگر ناروی کہتی ہے :

مجھ کو پیارے لیر کی سوگند
جال میں تیرے میں نہ آؤں گی
اے عمر سوگوار آنکھوں سے
یوں ہی آنسو سدا بہاؤں گی

چھوڑ کر مارویوں کی بستی کو
 چین ہرگز یہاں نہ پاؤں گی
 مجھ کو سولی پہ تیری سیج نہیں
 جان پر اپنی کھیل جاؤں گی

اے عمر تیرا خلعت زرد
 میری لونی کے سامنے بیکار
 ریشمی لمس سے نہ کم ہوگا
 دل سے اُن پیائے مارویوں کا پید
 اے عمر لاکھ درجہ بہتر ہے
 سیم دزر سے مجھے دُمن کی خاک

رنگ و روغن تجھے مبارک ہو
 مجھ کو پیائے وہی خوش خاشاک

ماروی تیر کی سنتیاں بھیلتی ہے مگر اُس کی نہیں ہاں میں نہیں بدلتی۔ وہ نہ نہایت
 ہے نہ سر کے بال دھوتی ہے نہ کپڑے بدلتی ہے۔ البتہ جب اُسے سہیلیوں کی سنگتیں ملیر کی
 ہلہاتی کھیتیاں اور برسات کی بہاریں یاد آتی ہیں تو اس کے دل پر چٹ لگتی ہے،

کتنے خوش ہوں گے اے عمر وہ لوگ
 رُت ہے برکھا کی آج کل گھر میں
 کوئی کاتے گا، کوئی کاتے گی
 اون ہی اون ہوگا ہر گھر میں
 کتنے خوش ہوں گے بچے ہوں گے
 نت نئی کھلیاں وہ کھا رہیں



کہتی ہوں گی طبر کی سکھیاں
کاشش آمائے ماروی گھر میں
اے عمر جھوٹوں کا وہ تسکے چین
کیا ملے گا محل کے بستر میں

اور جب ماروی کو اپنی بے بسی اور لاپاری پر غصہ آتا ہے تو وہ پکار اٹھتی ہے کہ

بہلا دو یہ درد دیوارِ زندان
جلا کر خاک کر دو قصرِ دیوان

شاہ لطیف کے کلام میں ماروی انسان کی روح کی علامت ہے۔ وہ جابر سے جابر طاقت کے آگے سر نہیں جھکاتی۔ خواہ یہ طاقت نسوی محبت ہی کیوں نہ ہو۔ اس علامت کے نام ہر دور میں بدلتے رہتے ہیں۔ اس کے زمان و مکان بھی بدلتے رہتے ہیں لیکن جب تک قصرِ دیوان سلامت ہیں جب تک زندانوں سے زنجیر کی آوازیں آتی ہیں ماروی بدستور زندہ رہے گی۔ اُس کی خودداری ہزاروں لاکھوں ماریوں کو حریت نفس کا پیغام سناتی رہے گی۔

شاہ لطیف کے کلام میں بچل، آدی جام، چنرو، کونرو، میر سومرا اور ڈم بھی عمر سومر کی مانند نسوی محبت کی علامتیں ہیں۔ یہ علامتیں آج بھی زندہ ہیں اور انسان کی تخلیقی قوتوں کو اپنی بزمِ کائنات بنائے ہوئے ہیں۔

اس کے برعکس شاہ لطیف کے نزدیک تخلیقی محبت، محبوب کی ذات و صفات سے ہم آہنگ ہونے کا نام ہے۔ البتہ شاہد شہود کی ہم آہنگی کی پہلی شرط خود شناسی ہے۔ خود شناسی سے مراد ہے اپنے دیدہ و دل کے امکانات سے آگاہ ہونا۔ ان کو نکھارنا اور چمکانا۔ یہی خود شناسی کی طرے لے جاتی ہے۔

اپنی ہستی پہ بھا گیا جب خود
عشق پا بند جسم و جہاں نہ رہا
کوہ و صحرا بھی ہو گئے ناپید
فاصلہ کوئی دریاں نہ رہا

مرحبا وصل شاہ و مشہود
کوئی تفریق کا گماں نہ رہا
خود شناسی خدا شناسی ہے
ورنہ ہستی صنم تراشی ہے

صنم تراشی یوں تو ایک فن ہے اور انسان اس فن کے ذریعے اپنی تخلیق صلاحیتوں کو بجالیاتی روپ دیتا ہے لیکن اس میں عیب یہ ہے کہ انسان اپنے ہاتھ سے تراٹے ہوئے پتھر کے بے جان ٹکڑے میں وہ قوتیں اور خصوصیتیں منتقل کر دیتا ہے جو فقط انسان کو نصیب ہیں۔
حقیقت انسان پتھر کی پرستش نہیں کرتا بلکہ اپنی پرستش کرتا ہے۔ یہ خود پرستی شخصیت کے فروغ میں نہایت مہلک ذہنی بیماری ہے۔ یونانی دیو مالا کے ناری سس کی طرح جو شخص اس مرض میں مبتلا ہوا اُسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا ہے۔ اس نکتے کی تشریح شاہ لطیف نے سستی کے حوالے سے کی ہے۔ سستی ان کی نہایت محبوب ہیروئن ہے، وہ سستی کی قربانیوں اور جفا کشیوں کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں۔ سستی پنھوں کی تلاش میں گھر کا میش و آرام تاج دیتی ہے اور سحر اؤل، بیابانوں میں ماری ماری پھرتی ہے۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کے نزدیک سستی کی والہانہ محبت میں خود پرستی کا جذبہ شامل ہے،

سستی ملتی رہی پنھوں سے لیکن
محبت آشنا ہونے نہ پائی
رہی در پردہ کچھ بیگانگی سی
بالآخر خود پرستی رنگ لائی

اگر وہ خود پرستی کے بجائے خود شناسی کی کوشش کرتی تو اُسے پنھوں کی تلاش میں سرگرداں نہ ہونا پڑتا؛

بیسرے جن کے ہیں آبِ رواں پر
انھیں کیوں زحمت تشنہ بی ہے
وہ پنھوں ہے رگِ جاں سے قریں تر

۵۷
 سستی جنگل میں جس کو ڈھونڈتی ہے
 شبنم اس محروم راز خود شناسی
 محب یہ شکوہ بے چارگی ہے

انسان جب تک خود شناسی کے راز سے محروم رہے گا بے چارگی میں مبتلا رہے گا۔ خود شناسی
 بیکار نہیں ہے بلکہ ریاضت ہے تکمیل ذات کی خاطر۔ خود شناسی کے جوہر اسی وقت کھلتے ہیں
 جب انسان کو اپنی ذات پر کامل اختیار ہو۔ اُس کی قوت تخلیق جبر دباؤ اور پابندیوں سے
 آزاد ہو۔ مجبور اور بے بس انسان خود شناس نہیں ہو سکتا کیونکہ محکوم انسان کو اپنی ذات پر
 کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ اُس کی قوت تخلیق وہ سروں کے تصرف میں ہوتی ہے۔ لہذا اس کی
 خود شناسی یہی ہرگی کہ وہ جبر کو اختیار میں بدل دے اور اطاعت کی زنجیروں کو آزادی کی دھار
 سے کاٹ دے کیا ہمارے معاشرے میں لوگوں کو اظہار ذات پر اختیار حاصل ہے؟ کیا ہم کو اپنی
 قوت تخلیق پر خواہ وہ ذہنی ہو یا جسمانی قدرت میسر ہے اور کیا جو چیز ہم اپنے خون پینے سے پیدا
 کرتے ہیں اُس کا سوال حصہ بھی ہمارے تصرف میں ہے؟

اب بقول شاہ عبد اللطیف اگر رحمت مدعا کی زندگی ہے اور اس مدعا کی تفصیل
 خود شناسی کے بغیر نہیں ہو سکتی تو پھر ہمیں دیکھنا پڑے گا کہ وہ کون سے عوامل ہیں جو ہماری
 خود شناسی کے راستے میں مائل ہیں۔ شاہ لطیف کی نگاہیں تو اتنی دور رس تھیں کہ انھوں نے
 ڈھائی سو برس پریشتر ہمیں ان فتنوں سے خبردار کر دیا تھا جن کی حشر انگیزیوں سے اربابِ نظر
 آج بھی انکار کرتے ہیں۔ شاہ لطیف کے زمانے میں سندھ میں کلہوڑاؤں کی فرماں روائی
 تھی اور انگریز اور پرتگالی سوداگر اکاؤنٹ کا نظر آتے تھے۔ اس کے باوجود شاہ لطیف کو آنے والے
 فطرت کا احساس ہو گیا تھا۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

ہمارے ناخداؤں کو ہوا کیسا
 بدل کر بھیس آئے ہیں فرنگی
 بتاؤ ہے کوئی ملّا جیسا
 کہ رو کے یورش دوزانہ اُن کی

شاہِ لطیف کو فرنگیوں کی یورشیں دروازہ دکھائی دیتی تھی مگر واسے ہو ہاری کم نگاہی کو کہ ہمیں ان کی یورشیں دروازہ بھی نظر نہیں آتی اور نہ وہ عناصر دکھائی دیتے ہیں جنہوں نے ہمیں خود شناسی تو کہا حقوقِ بشریت سے بھی محروم کر دیا ہے اور نوبت یہاں تک پہنچی ہے کہ ۱۰ اشرف المملوکات جس کی جناب میں فرشتوں کو بھی گستاخی کی جرأت نہ تھی آج اتنا ذلیل و رسوا ہے کہ اُس کی ذات، اُس کا ضمیر، اُس کا ذہن، اُس کی توانائی، فریاد اُس کا سارا سرمایہ زمیتِ بازاری جنس بن گیا ہے اور کوڑیوں کے مول بک رہا ہے۔ اگر اہم چاہتے ہیں کہ افراد قوم میں خود شناسی کے جوہر اُبھر سکیں تو پس ان تحریری قوتوں کا خاتمہ کرنا ہوگا جو ہمداری زندگی کے ہر پہلو پر پیرِ قسب پائین کر صدیوں سے سوار ہیں۔

شاہِ عبد اللطیف سندھی تہذیب کا نقطہٴ عروج ہیں۔ ان کے کلام میں سندھ کی روح بیدار ہے۔ سندھ کا دل دھڑکتا ہے۔ سندھ کی زمین کی سوزھی سوزھی خوشبو آتی ہے۔ شاہِ لطیف کو یہاں کے ٹیلوں پہاڑوں، ندی، نالوں، بھاڑیوں اور جنگلوں نے آب و گیاہ، ریختانوں، جھیلوں اور تالابوں سے اتنا پیار تھا کہ شاید ہی کسی داستان کا ایک صفحہ ایسا چوس میں سرزمینِ سندھ کے گمن نہ لکھائے گئے ہوں۔

مگر زمین سے یہ گہری وابستگی دراصل انسانوں سے گہرے لگاؤ کا پرتو اور شاہِ لطیف کی انسان دوستی کا ثبوت ہے کیونکہ وہ انسان ہو، تو ہے جس کے مٹی وھول میں لت پت ہوتا تھا اور پسینے میں نہلے ہوئے جسم زمین کو باسحق بناتے ہیں۔ وہ کبھی سستی کی زبان سے کبھی اردی کی زبان سے اور کبھی اپنی زبان سے یہاں کے دہقانوں، پرواہوں، پنجاروں، جوگیوں، بیرنگیوں، پھیروں اور ملاخوں کی زندگی کی تصویر کھینچتے ہیں۔ ان کا کلام ان بے سرو سامان لیکن نہایت غیور اور آزاد طبع لوگوں کے جذبات و احساسات، خوراک و پوشاک، رسم و رواج کا بڑا تپا مرقع ہے۔ ایسا مرقع جس سے سندھ کی کتابیں خالی ہیں۔

شاہِ عبد اللطیف نے اپنے آپ کو سندھ کی زمین اور زمین کے بایوں سے مکمل طور پر وابستہ کر لیا تھا۔ وابستگی کا یہ احساس SENSE OF IDENTITY اردو شاعروں میں نقطہٴ نظر اکبر آبادی کے کلام میں ملتا ہے کسی دوسرے اردو شاعر میں نہیں ملتا۔ اردو شاعری میں نقل کی

ہر دوازہ سے ایک آفرین کا ہے، جذبات کی تربیت ہے، نمٹگی اور گھلاٹ ہے۔ غرضیکہ تمام خوبیاں ہیں
مگر میں سے وابستگی کا عنصر سر سے غائب ہے۔ چنانچہ مولوی محمد حسین آزاد نے آپ حیات
کے دیباچہ میں ہندی اردو کا موازنہ کرتے ہوئے اردو شاعری کی اس کمی پر بڑی تفصیل سے
بحث کی ہے۔ البتہ نظیر اکبر آبادی اردو کا غالباً واحد شاعر ہے جس نے شاہ لطیف کی مانند اپنے
دیس کے عام انسانوں کی چھوٹی چھوٹی مصوٰات خواہشوں اور خوشیوں کو شاعری کا پیرا بنایا ہے۔
شاہ لطیف کے کلام میں اگر واوٹا سندھ کی عوامی تہذیب کی چمک دکھ ہے تو نظیر اکبر آبادی کی
نظروں میں واوٹا گنگا چین کی عوامی تہذیب کی آب و تاب ہے۔ اس موازنے سے شاہ
بعد اللطیف کی عظمت کم ہوتی ہے اور نہ نظیر اکبر آبادی کی عظمت بڑھتی ہے۔

زمین اور زمین والوں سے وابستگی کا جو تصور شاہ لطیف نے پیش کیا اس سے پیار
اور محبت کے سوتے پھوٹتے ہیں لیکن وابستگی کے جس تصور پر ان دنوں زور دیا جا رہا ہے
اس سے نفرت، عدوت اور بدگمانی کی چنگاریاں نکلتی ہیں۔

طرزِ عمل اور طرزِ فکر و احساس کا یہ انداز شاہ لطیف کی تعلیمات سے کوئی میل نہیں رکھتا۔
شاہ لطیف کے ذہن میں وابستگی یا وفاداری کے دائرے تو ہیں لیکن ان کی وفاداری الگ
الگ خانوں میں بٹی ہوئی نہیں ہے مثلاً وابستگی کا ایک وہ دائرہ ہے جو فقط خاندان والوں
تک محدود ہوتا ہے۔ دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں ہم کام کرتے ہیں یا روزی کھاتے ہیں۔ تیسرا دائرہ
محلہ داروں یا گاؤں والوں کا ہے۔ چوتھا دائرہ اُس خطے یا علاقے کا ہے جس میں آپ آباد ہیں۔
پانچواں دائرہ پورے ملک پر محیط ہے۔ اور چھٹا دائرہ پوری دنیا کو اپنے طعنے میں لے لیتا ہے۔
ان کے علاوہ اور دائرے بھی بنتے ہیں مثلاً آپ کے ہم خیالوں کا حلقہ جس سیاسی تہذیبی یا
ادبی جماعت سے آپ وابستہ ہوں اُس کا حلقہ۔ غرضیکہ ہر انسان بے شمار حلقوں سے وابستہ ہوتا
ہے مگر ایک حلقے سے وابستگی دوسرے تمام حلقوں کی وابستگی کی نفی نہیں کرتی۔ وابستگی کی سطیں
الگ الگ ہو سکتی ہیں لیکن ان میں ٹکراؤ ضروری نہیں۔ رہ گئی وابستگی کی شدت سوا اس کا انحصار
انسان کے ذاتی تجربات، جذبات اور احساسات پر ہوگا۔

سندھ میں وابستگیوں کے ٹکراؤ کے معاشی، سیاسی، انسانی اور نفسیاتی اسباب سے

اہل نظر بخوبی واقف ہیں۔ اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ کہ تہذیبی تصادم سندھ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جس ملک میں بھی مختلف تہذیبی وحدتیں یکجا ہوں گی وہاں تصادم کا ہونا قدرتی امر ہے۔ امریکہ، برطانیہ، اسرائیل اور ہندوستان کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ امریکہ میں غالب اکثریت ان لوگوں کی ہے جس کے اجداد یورپ سے ترک وطن کر کے گئے تھے۔ چنانچہ امریکہ کی تہذیب بنیادی طور پر مغربی یورپ کی تہذیب کا پرہ ہے۔ اس کے باوجود وہاں چھوٹے چھوٹے بے شمار تہذیبی حلقے ہیں جو اپنی انفرادیت برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ مثلاً اطالوی بستیائیں ہیں، جرمن بستیائیں ہیں، روسی ہیں، چینی اور جاپانی ہیں اور ان سب سے زیادہ نیکرو ہیں۔ یہی صورت اسرائیل کی ہے۔ یہ ریاست نسل اور مذہب کی وحدت پر قائم ہوئی تھی لیکن نسل اور مذہب کی یکسانیت کے باوجود وہاں درجنوں تہذیبی حلقے موجود ہیں اگر سندھ میں بھی مختلف تہذیبی وحدتیں اپنی انفرادیت برقرار رکھنے پر اصرار کرتی ہیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سب کی حوصلہ افزائی کرنی چاہیے کہ ان کافر و غر سندھ کافر و غر ہے جگہ سترہ وہی اچھا لگتا ہے جس میں رنگ برنگ کے پھول اپنی بہار دکھائیں۔

البتہ بعض گروہ ان مختلف تہذیبی حلقوں کی موجودگی سے ذاتی اور طبقاتی فائدوں کی کوشش کر رہے ہیں۔ وہ تہذیب اور زبان کے تحفظ کا نعرہ بڑے زور و شور سے لگاتے ہیں لیکن خود اپنی تہذیب اپنی زبان سے وابستہ لوگوں کے ساتھ ان کا برتاؤ دشمنوں سے بھی بدتر ہوتا ہے۔ میں اور آپ بھی ایسے بزرگوں سے واقف ہیں جو اسلامی تہذیب کے علمبردار بن کر سامنے آتے ہیں لیکن اسلام اور اسلامی تہذیب سے ان کی وابستگی کو ٹھیکوں اور کارخانوں پر ہذا من فضل ربی کی تختیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور ان سے بھی جو اردو کے تحفظ کے دعوے دار ہیں مگر اردو کی ترقی کے لیے عیب سے ایک دھیلا نکالنے کے لیے تیار نہیں ہیں اور اُن سے بھی جو سندھی تہذیب کے پرستار بنتے ہیں لیکن اُن ہادیوں کے جائز حقوق کو پامال کرنے میں بالکل دریغ نہیں کرتے جن کے دم قدم سے سندھی تہذیب کی ساری رونق قائم ہے۔ ایسی سب کی وابستگیاں فقط ایک خانے میں گھومتی ہیں اور وہ خازن ہے ان کے ذاتی اور طبقاتی مفاد کا ہمیں ان خانوں کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے۔ خواہ اُن پر اردو زندہ باد کی جھنڈی

لہرائی ہو یا سندھی زندہ باد کی۔ ہمیں وہ دائرہ تلاش کرنا چاہیے اور اگر موجود نہیں تو بنانا چاہیے جس پر اُردو سندھی زندہ باد کا مشترک پرچم لہرائی ہو جو سندھی اُردو تہذیب کے واسطے پرغز کرتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ INTEGRATION یا تہذیبی امتزاج ایک PROCESS ایک سلسلہ ہے جس میں طرح تہذیبوں کا ارتقاء بعض سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے اسی طرح تہذیبوں کا امتزاج بھی سماجی قوانین کے تابع ہوتا ہے۔ امتزاج کی رفتار کو تیز کرنے کے لیے اگر محنت یا جبر سے کام لیا جائے تو اس کا اثر اٹل ہوتا ہے۔ البتہ لوگوں کی تہذیبی نفسیات پر اگر ہمدردی سے غور کیا جائے تو امتزاج کی رفتار یقیناً تیز ہو سکتی ہے۔ اس تہذیبی امتزاج کا تجربہ سب سے زیادہ سندھ کو ہے جہاں گذشتہ پانچ ہزار برس سے مختلف قومیں مختلف تہذیبیں مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذہبوں سے تعلق رکھنے والے اگر آباد ہوتے رہے ہیں۔ اسوری دراوڑ، آریہ، ساکا، کشن، مہن، عرب، افغان، ایرانی، ترک، منغل کون ہے جو یہاں نہیں آیا۔ آخر محل شہپاز قلندر، پھل سرمست اور شاہ عبداللطیف کے اجداد بھی تو باہر سے آکر یہاں بسے تھے۔ دراصل سندھی تہذیب کا قوام مختلف تہذیبوں کے میل جول سے ہی اٹھا ہے۔

تیسری بات جس کو مشرقی تہذیب کے شیعہ دانی عام طور سے نظر انداز کر رہے ہیں، یہ ہے کہ سندھ کیا پورے ملک پر صنعتی تہذیب کا غلبہ روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔ اس غلبے کو اب کوئی روک نہیں سکتا کیونکہ روح عصر کا تقاضہ یہی ہے۔ ہٹ دھرمی کی بات اور ہے لیکن آپ ٹھنڈے دل سے غور کریں گے تو صنعتی زندگی کی چھاپ آپ کو ہر جگہ نظر آئے گی۔ شہروں ہی میں نہیں بلکہ دیہاتوں اور غرور رستیوں میں بھی شاید ہی کوئی گھرایا سٹل جس میں مشینوں کے بنے ہوئے پکڑے برتن، بھانڈے اور ضرورت کی دوسری مصنوعات موجود نہ ہوں۔ پھر ریڈیو، ٹی۔ وی، فلم، فلمی ریکارڈ، سائیکلیں، موٹر سائیکل اور بسیں ہیں جن کا استعمال روز افزوں ترقی کر رہا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری زندگیوں میں صنعتی قالب میں ڈھلتی جا رہی ہیں مگر صنعتی زندگی کا مخصوص نظام منکرو احساس ہوتا ہے۔ اپنی جمالیاتی، اخلاقی اور سماجی قدیں ہوتی ہیں۔ اپنا طرز حیات ہوتا ہے۔ اگر مصنوعات کو فروغ ہوگا تو صنعتی نظام کی قدیں بھی فروغ پائیں گی۔ جس چیز کو مشرق اور مغرب کی کشش سے تعبیر کیا جاتا ہے دراصل وہ صنعتی تہذیب اور مشرق کی روایتی تہذیب کا تضاد

ہے۔ یہ تضاد مغربی تہذیب کو اختیار کرنے سے حل نہیں ہوگا کیوں کہ اس طرح ہم اپنے ماضی سے بالکل کٹ جائیں گے مگر یہ تضاد مغربی تہذیب کو یکسر قلمزد کر دینے سے بھی حل نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہم ترقی کے دھارے سے بالکل الگ ہو جائیں گے۔ اس تضاد کا واحد حل یہ ہے کہ ہم اپنے اندر سائنسی سرچ پیدا کریں۔ اپنی پرانی قدروں کو خواہ وہ ادبی ہوں اخلاقی ہوں یا سماجی سائنس کی کسوٹی پر رکھیں مردہ قدروں کو رد کریں اور ان قدروں کو جن سے ہماری تخلیقی صلاحیتیں ابھرتی ہیں جن سے زندگی میں حسن اور دلکشی پیدا ہوتی ہے چمکائیں۔ اس قوی خدمت میں ہمارے ادیب اور دانشور بڑا نمایاں رول ادا کر سکتے ہیں کیونکہ ماضی کا سائنسی جائزہ اور مستقبل کے تہذیبی تقاضوں کا حل انہی کا منصب ہے۔

(۲)

تخلیق آدم کا قصہ قرآن میں بڑی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ قرون وسطیٰ کے علماء دین نے اس قصے کی خوب خوب تشریحیں کی ہیں اور قرون وسطیٰ کے فارسی، انگریزی اور اردو شاعروں کا بھی یہ بڑا محبوب موضوع رہا ہے۔ اس قصے سے عام طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ شیطان کو اپنے فرستے پن کا اتنا غور تھا کہ اس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کر دیا اور نافرمانی کی پاداش میں راندہ درگاہ ہو گیا۔ ادب میں بھی اہلبیس کو شرف و فساد اور تکبر و نخوت کی علامت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے لیکن صوفیوں کے مسلک کی اساس جو کہ محبت تھی اس لیے انھوں نے شیطان کو دوسری نظر سے دیکھا ہے۔ مثلاً پروفیسر براؤن نے تاریخ ادبیات ایران (جلد اول) میں رابیعری (ص ۷۵۲) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ذات باری کی محبت مجھ پر اتنی غالب ہے کہ میرے دل میں محمد رسول اللہ صلیم کی محبت کی بھی گنجائش باقی نہیں رہی پھر اہلبیس سے نفرت کی گنجائش کہاں؟

خدا سے محبت کی یہ انتہا ہے لیکن شاہ لطیف نے شیطان کے کردار کو دوسرے زاویے سے دیکھا ہے۔ سرسین کلیاں کی داستان میں جذب و شوق کی کٹھن منزلوں اور طالب حقیقی کی آزمائشوں کا ذکر کرتے ہوئے وہ شیطان کو عاشق صادق کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں شیطان نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار اس وجہ سے نہیں کیا تھا کہ وہ گھمنڈی تھا

انکار کا باعث اس کی مانتی صادق تھا۔ شاہ لطیف کو شہساز کی بُرائیاں انکار کی ادا
تہا پسند ہے۔

وہ جزا زلی مانتی صادق
نہر خود کو گنیا جسے انکار
آپ اپنی ہی آگ میں سوزاں
آپ اپنی شراب سے سرشار

اور آدم جس کو خدا نے اسما کا عالم سکھایا۔ اس کا کیا انجام ہوا؟ وہ عقل کی منزل تک پہنچ
سکا اور نہ اس کو الفت کی راہ مل سکی۔ اس کے برعکس شیطان کو سوز کی لذت اور غمِ دل
و مانتی میسر ہے۔

پہنچیں کی انتہا ہے یہ
علم سے کچھ نہ ہو سکا حاصل
راہِ الفت نہ مل سکی تجھ کو
نورِ خود گم ہے عقل کی منزل
جز جزا زلی کوئی کیا جانے
لذتِ سوز و عشرتِ غمِ دل

ابلیس کا یہ تصور شاہ عبد اللطیف اور علامہ اقبال کے علاوہ کسی شاعر کے کلام میں ہمارے
نظر سے نہیں گزرا۔ اگر شاہ لطیف کا ابلیس لذتِ سوز کا محرم ہے تو اقبال کا "سلا سوزاں"
کی آگ میں مبتلا رہتا ہے۔ وہ بھی "سوز و ساز و درد و داغ و جستجو آرزو" کا ہے۔ جبرئیل جب
ابلیس سے شکایت کرتے ہیں:

کھو دیے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند چشمِ بڑاں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو
تو ابلیس جل کر جواب دیتا ہے:

دیکھتا ہے تو فقط سال سے زہمِ خیر و شر
کون طوفان کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو

گر کبھی فسحت میں نہ ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو زنجیں کر گیں کس کا ہو

اور ایک نظم میں جو ابن عربی سے ماخوذ ہے اقبال نے یزدان اور ابلیس کا مکالمہ پیش کیا ہے۔ اس مکالمے میں جب ابلیس خدا سے کہتا ہے کہ میں انکار پر مجبور تھا تو خدا کو ابلیس کی اس ناہمی پر حیرت ہوتی ہے کیونکہ خدا کے نزدیک انکار کی جرات آزادی کی دلیل ہے نہ کہ مجبوری کی:

مے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے سلا سوزاں کو خود کہتا ہے درد

شاہ لطیف اور اقبال نے جرات انکار کو جو بلند مقام دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قوم ہویا فرد جرات انکار کے بغیر اپنی شخصیت کو نہ پہچان سکتی ہے اور نہ اس کی سطح اونچی کر سکتی ہے۔ باطل کے آگے جھکنے سے انکار کی جرات کسی روایت نظریہ عقیدے کی اندھا وضد تقلید سے انکار کی جرات بھی تو وہ اصناف میں جن کے سہارے انسان سوز و فحش کے استعمار میں پہا

شاہ لطیف نے معرفت کے رموز بیان کرنے کے لیے جو داستانیں چنی ہیں ان میں فعالی کردار عورت کا ہے۔ راہ طلب کے تمام دکھ درد بھی برداشت کرتی ہے اور محبوب تک پہنچنے کی آرزو بھی اسی کو تڑپاتی ہے۔ اس تلاش میں وہ کبھی رنگیتان میں جھٹک جھٹک کر جان دے دیتی ہے، سستی کبھی عت و آبرو کی پروا کیے بغیر محبوب سے ملاقات کی دھن میں دریا میں کود جاتی ہے، سوہنی کبھی وطن اور اہل وطن کی محبت میں قید و بند کی سختیاں اٹھاتی ہے مگر غیر کی اطاعت نہیں کرتی، ماری ایہ لوگ کہانیاں سیکڑوں سال پرانی ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کہانی کی لوگ کہانیوں میں بھی فعال کردار عورت ہی کا ہوتا ہے۔ مثلاً میرزا نجات میں میرا جو سوہنی کی طرح شادی شدہ ہے، رانجھا کو حاصل کرنے کی خاطر جان پر کھیل جاتی ہے۔ اور مرزا صاحبان میں صاحبان ہی نیند کے ماتے مرزا کو خطرے سے آگاہ کرتی ہے۔ اردو کی بعض مشہور مثنویوں میں بھی عورت ہی کا کردار بہت نمایاں ہے۔ مثلاً مثنوی میر حسن کا ہیرو شاہزادہ بدر منیر بالکل نکما اور بھول کردار ہے۔ البتہ ساری مصیبتیں بستر پر ہی جھیلی جاتی ہے۔ مثنوی زہر عشق میں مرزا کی محبوبہ جہانی

کافر نہیں بدواشت کر سکتے لہذا ہر کشتی ہے۔ اسی طرح ہندو کے وہ ہے اور گیت بھی عورت
کی کے وہ وہ دل کی داستان ہوئے ہیں۔

اس جیسے کہ حرائی اور نفسیاتی تشریح میں ایک مضمون میں کر چکا ہوں۔ یہاں مختصراً
یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ شاہ لطیف کے نزدیک عورت عشق و محبت کی سب سے عظیم طاقت
سب سے پیار اس کی شہرت میں شامل ہے۔ وہ کائنات کی سب سے عظیم تخلیق قوت ہے۔ وہ زندگی
سے سب سے زیادہ قیمتی نعمت ہے۔ ہم میں محبت کرتے ہیں۔ اپنا فانی ہوا کہ اس کو توانائی بخشی ہے
وہ جب ہم دنیا میں آتا ہے تو بہوں اس کی پرورش کرتی ہے۔ اسی لیے ان لوگ کہانیوں میں
فعال کردار عورت کا ہے۔

سوال یہ ہے کہ شاہ لطیف نے یہ کہانیاں کیوں نہیں جن کا انجام المیہ ہے۔ اس کی
وجہ یہ ہے کہ قصوں میں محبت ایک ایسی راہ ہے جس کی کوئی منزل نہیں ہے۔ ایک ایسی جستجو ہے
جس کا مائل فنا ہے۔ فنا جو اہل بقا ہے۔

وہ اصل تلاش و جستجو ہی شاہ لطیف کی شادی کا مرکزی خیال ہے۔ سستی کو بچوں
کی تلاش ہے۔ کوئی کوئی چیز کی جستجو ہے۔ مول کو رانا کی آرزو ہے۔ مادی وطن پہنچنے کے لیے
جئے تو رہا ہے۔ سو اپنی اپنے ہی سوال سے ملنے کے لیے بے چینی ہے اور جوگیوں، برہمنوں کو صدق و
سکون کی تلاش ہے۔ ان سب ملازمتوں کے ذریعے شاہ لطیف تلاش حق کا پیغام سناتے ہیں۔
سچائی کی جستجو کی ترغیب دیتے ہیں۔ سچائی جس سے انسان کے جوہر ذاتی کی نمونہ ہوتی ہے۔ البتہ
سچائی کے تقاضے ہر دور میں بدلتے رہے ہیں۔ لہذا ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے دور کی صداقتوں
کو تلاش کریں۔ سچائی کی تلاش انسان کی فطرت ہے۔ وہ جب سے پیدا ہوا ہے اسی تلاش
میں مصروف ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اسی لیے تو اقبال نے کہا تھا :

ہر غلط نیا طور، نئی برقی تجلّی

اللہ کرے مریض شوق نہ جوئے

عبد اللطیف بھٹائی اور انگریزی شاعری، ایک تقابل

محبوب ظفر

مندرجہ بالا عنوان کے تحت مشہور شاہنشاہ، ڈاک، محقق، منتظم اور شاعر عبد اللطیف آن بھٹ، جیسی اہم کتاب کے مصنف، اپنی ٹی سوز کے ایک خط کا ترجمہ دیا جاتا ہے جو انھوں نے سندھی ادب کے منفرد ادیب پروفیسر جہاننداس بھانیہ کو پونا (انڈیا) سے ۱۹۳۶ء میں لکھا تھا۔ یہ نایاب علمی خط جس میں سوزے صاحب نے پروفیسر جہاننداس بھانیہ کی کتاب "The Pilgrim" پر اپنی رائے دی اور شاہ عبد اللطیف بھٹائی کی شاعری کو اور تصوف خصوصاً اسلامی تصوف کو سمجھنے کے لیے انگریزی میں لکھی گئی تمام ضروری کتبوں کے نام بھی بتائے ہیں۔

"شیلنر، برودا" پونا

اکتوبر ۲۱، ۱۹۳۶ء

پیارے مسٹر جہاننداس،

کچھ عرصہ پہلے میں نے آپ سے جو وعدہ کیا تھا اس کی تکمیل میں یہ خط آپ کو بھیج رہا ہوں۔ آپ نے جو تعاون فرمایا ہے، اس میں مجھے نہایت دلچسپی ہے، اور امید کرتا ہوں کہ آپ اپنا مطالعہ جاری رکھیں گے اور

اپنی تہذیب کی عظمت پر اصرار کرنا چاہتے تھے۔ سندھ میں اس وطن کے
 کام کا نقشہ صریح ہے۔ اور مجھے بے حد خوش ہوئی ہے کہ پڑھے لکھے لوگوں
 نے اس طرح تصدیق فرمادہ کر دی ہے۔ آپ کی کتاب "The Pillar"
 مجھے بہت پسند آئی ہے۔ اس میں موضوع کی بہت اچھی طرح سے وضاحت
 کی گئی ہے اور انگریزی کا اعلیٰ معیار پوری طرح چلا ہے۔ مجھے اس کے
 اخذات دیکھنے کا موقع نہیں ملا ہے اس لیے کہ نہیں سکتا کہ آپ اس
 سے کس قدر فائدہ اٹھا رہے ہیں۔ اہم تحریر میں بہت روانی ہے اور گفتار کے
 ہندوستان میں جس قسم کے اورانی تصور کا تصور ہے اس کی روح کی اس
 میں خاص ترجمانی کی گئی ہے۔ یہ زیادہ تر ان تحریروں سے مشابہ ہے اور
 مخصوص نگرانی محنت کی نائیدگی کرتی ہے جو ان ملکوں میں تصور پر جوئے
 کام سے کافی مختلف ہے جن کے تہذیبی اور تاریخی پس منظر جدا جدا ہیں۔

آپ نے مجھ سے پوچھا ہے کہ انگریزی ادب میں کون سے شاعر ہیں
 جنہوں نے شاہ جہد اللطیف جیسی صوفیانہ شاعری کی ہے۔ اگر دیکھا جائے تو
 یہ بہت اہم سوال ہے۔ انگریزی زبان کے بڑے شاعروں میں کوئی بھی ایسا
 شاعر ڈھونڈنے نہ ملے گا جس کے مزاج میں صوفیانہ رنگ شامل ہو۔ لیکن
 میرے خیال میں شاہ صاحب سے اہم اور یدھی مائت اساق وانس کے
 مذہبی گیتوں اور پروردگار شینا کی شاعری میں مل سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے
 یہاں بھی ویسا ہی شاہ صاحب جیسا مذہبی تصور ملتا ہے۔ صفت کی بھی
 کچھ نغلیں ایسی ہیں جو کہ گتا ہے کسی سندھی شاعر نے بھی نہیں۔ البتہ یہ ضروری
 ہے کہ انگریزی میں کتنی ہی ایک جیسی مثالیں مل جائیں گی، لیکن بنیادی طور
 پر وہ ایک باغی شاعر ہے۔ اپنے وقت کے روشن خیال نظریوں کا باغی اور
 ایک ایسا جذباتی شاعر جس نے منہج نظام (موسٹرزم) کے آنے پر اس کے
 خلاف جنگ شروع کی ہے۔ وہ صحیح معنوں میں عیسائی ہے اور اس کے کہنے ہی

خیالات مذہبی جوئے کے بجائے ایسے ہیں جو خداوند آخرت کی اہل نعل کرتے ہیں۔ لیکن اہل مذہب کوئی شک نہیں کہ اس کے اہل ایسی مشابہتیں میں جو کہ رسالے کے کچھ حصوں اور خیالوں سے ملتی جلتی ہیں۔ اس لیے میرے خیال میں صوبہ مذہب اور اقلہ کی پوری طرح جانکاری کے لیے ایک مطالعہ بہت ضروری ہے۔ اس لیے مطالعہ میں دوسرے شاعروں کے یہاں تصنیف کے راز ملتے ہیں۔ یہ ہیں جو کہ الہیاتی دور کے دانشور ہیں اور جنہوں نے انہی زبان میں شاعری کی ہے جو کہ آج کل کوئی بھی استعمال نہیں کرتا۔ شیلے جس کے اہل غیر مذہبی تصنیف ہے، درڈزور تھ جن کا تصور روحانی ہے اور براؤننگ جس کے ہاں تصنیف حسن کی قدر و اہمیت کا ایک ایسا ذریعہ ہے جو کہ استغراق کا ذریعہ نہیں ہے لیکن جس کے سبب مل میں سرخوشی پیدا ہوتی ہے۔ درڈزور تھ، براؤننگ اور شیلے کے کلام کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس میں خدا تعالیٰ کی اہمیت اس قدر زیادہ نہیں جتنی اہمیت انسان کی اس وقت کو حاصل ہے جس کے ذریعے وہ خدا تعالیٰ کا تصور کرتا ہے۔ اس لیے یہ شاعر بنیادی طور پر ان ایرانی صوفیوں سے غفلت ہیں جن کا شاہ عبداللطیف کی فکر کو بنانے میں اتنا اثر رہا ہے حقیقت میں تمام انگریزی شاعری خدا تعالیٰ کے اوصاف، اسرار اور عظمتوں کی تعریف میں نہیں بلکہ وہ اور انسانی اور انسانی کارناموں کی تشریح ہے۔ چیزوں کو جانچنے کا یہ محض ایک دوسرا طریقہ ہے۔ یہ جس بڑے مسئلے سے شروع ہوتی ہے وہ ہے انسان کامل کی حیثیت جس کے ذریعے وہ چیزوں کو دیکھتا ہے، جانتا ہے اور خوبصورتی حسن کی برکھ حاصل کرتا ہے۔ اس کی ابتدا ان خیالات سے نہیں ہوتی کہ انسان محض ایک مسکین سیدھا جائدار ہے جو کہ خدا تعالیٰ کی قوت کے سامنے بے بس ہے اور لاچار، مجبور ہے اس لیے کہ انگریزی فکر کے مطابق ہمارے سب خیالات ہمارے اپنے پیدا کردہ ہیں۔ اور فقط ابھی قابل قدر ہوتے ہیں جب وہ کچ پچ

حقیقت اور کچھ تک تو پہنچ کر رہیں جو کہ خود ایک ایسا نظریہ ہے جسے انسانی ذہن نے ہم رہا ہے۔ مشرق و مغرب کے اسی بنیادی تضاد کو ہندوستان کے کتنے ہی لکھنے والے نہیں سمجھتے۔ مغرب کا نظریہ اظہار زیادہ تر شخصی ہوتا ہے اور تقدیر کا کم ہی قائل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مغرب کی سب اقوام کہتی ہیں: چاہے عطا یا درست، مگر انسان اپنے مقدر کا غور و فکر ہے اور دنیا زیادہ تر ایسی ہے جیسے اس نے اسے عطا ہے۔ اسی طرح مشن، اچھائی اور بچ اور دیگر بھی اچھے خیال اور فہم جن کا شادی میں استعمال ہوتا ہے، حقیقت میں خدا تعالیٰ کی طرف سے نہیں بلکہ انسان کے اپنے پیدا کردہ ہیں۔ خدا تعالیٰ تو ایک ایسی قوت کا مالک ہے جس کی حقیقت میں ہمیں بھی پہچان نہیں سکی جس کے لیے یہ انسانی کارنامہ ممکن ہوتا ہے۔ کتنے ہی ہندوستانی مفکرین کا کہنا ہے کہ مغربی فکر اپنی ذات میں مادیت پرست ہے جو کہ باطل غلط ہے حقیقت اس سے متعلق ہے لیکن ہندوستانی فکر اس لیے گمراہ ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ پوری طرح سے یہ سمجھ نہیں پاتے کہ زیادہ تر اس لیے کہ مغربی فکر کی ثقافت اور تہذیبی نمونہ تاریخ سے ناواقف ہیں جس پر قدیم یونان، روم اور عبرانی زبان میں لکھی گئی مقدس کتابوں اور کھٹک چرچ کا اثر ہے کہ خدا کے ساتھ انسان کا جوسوس ہونے والا گہرا تعلق ہے۔ اس میں سے یہ سب کچھ کیسے شریعت ہوتا ہے۔ مغربی فکر کے کبھی تیشل عمل زندگی سے لیے گئے ہیں جن کو ہندوستانی مفکر اگرچہ غلط سمجھتے ہیں لیکن تصدیق کے لیے اسے ہی ثبوت کے طور پر پیش کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ انگریزی گرجا گھر دلوں میں جو موصوفیہ انگریزی گیت گائے جاتے ہیں ان میں سے اگر آپ چند کا مطالعہ کریں گے تو آپ کو ان میں سے کچھ ایسی باتیں ملیں گی جو کافی حد تک مشرق کے مذہبی تصوف کے نزدیک ہیں۔

مغرب کا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ ہندوستانی فکر بہت محدود

دائرے میں سوچتے ہیں اور ان کا قصور تصور چند خیالات سے آگے نہیں
 بڑھتا جسے وہ بہت خواہشیت زبانی میں مسلسل دہرائتے رہتے ہیں۔ شعلہ یا
 دروازہ یا براؤنگیسیے شعرا کے لیے یہ بالکل ناگہی ہے کہ ایسے خیالات
 کے تصور دائرے ہی میں خود کو محدود کر لیں جو کہ خاص طور پر مشرقی شاعری میں
 ملتے ہیں۔ ان کی سہج کے مطابق فکر کو اس محدود دائرے میں قید رکھنے کی
 جب انسان کے اندر کی قوت نامناسب طریقے سے کم ہوتی ہے اور وہ چیزوں
 کی پرکھ حاصل نہیں کر سکتا۔ اس لیے انہوں نے ہمیشہ روایتوں، رسموں،
 قدامت پسندی اور سوچ کی محدودیت کے برصورت آواز بلند کی ہے۔ یہ بالکل
 مادیت پرست نہیں ہیں۔ نئی انگریزی شاعری تو مزید وہ قدم آگے بڑھ گئی
 ہے اور نہ صرف ترنم اور زبان میں طرح طرح کے تجربات کیے گئے ہیں بلکہ
 ایسے موضوعات سے شاعرانہ وجدان حاصل کیا جاتا ہے جو کہ پہلی ہی نظر سے
 میں غیر شاعرانہ لگتے ہیں۔ مثال کے طور پر جنگ کی ہولناکیاں، منستی نظام کی
 تباہیاں، سماجی پالیسی کی غلطیاں اور دیگر کتنے ہی ایسے موضوع ہیں۔ یہ
 دعویٰ نہیں کرتا کہ کچھ میں نئی انگریزی شاعری کو کچھنے کی صلاحیت ہے لیکن
 اس کا کچھ حصہ بہت زیادہ اثر انگیز ہے اور خوبصورت ہے، پھر چاہے اس
 میں خوفناک اور بد صورت چیزوں کا ذکر کیوں نہ ہو۔ لیکن اظہار کے ان تمام
 طریقوں کے پیچھے مقصد ایک ہی ہے کہ سچ کے معنی کو تلاش کیا جائے اور
 خوبصورتی، نیکی اور پارسائی کو قابو کیا جائے، چاہے وہ کسی گندگی ہی
 میں کیوں نہ ہوں۔ تمام مغربی فنکار زیادہ تر اخلاقیات سے متعلق ہے اور
 کسی بھی صورت میں مذہبی نہیں۔ اس کا اہم مقصد (مفہوم) یہ ہے کہ
 نا انصافی اور بے وقوفی کے اسباب معلوم کر کے یہ بتائے کہ اخلاقی اور
 نیم مذہبی قواعد کے مطابق جو زیادہ تر عیسائی فکر سے لیے گئے ہیں، ان
 معاملات میں کس طرح سدھار کیا جائے۔ مجھے یہ مسلم نہیں کہ آپ نے

یہ سننے والے کی شاعری پر مبنی ہے یا نہیں۔ اس میں آپ کو باطل بھی نہیں
 ملے گا جن کی صداقت کی میں نے یہاں کو کشف کی ہے، یعنی خفا کا اور
 برصغیر میں ان کی پوری طرح مطالعہ کر کے دیکھا جائے کہ ان کی اصل بنیاد
 کیا ہے اور ان کو کس طرح سے درست کیا جاسکتا ہے۔ سائنس کا ایک سلسلہ
 "The Lullington Down" ایک ایسی ہی عظیم الشان بنیاد پر کشف
 ہے جس طرح کو کشف سائنس کی منزلت اور خدا تعالیٰ سے انسانوں کے
 اپنے تعلق کی خواہش میں مہافت پیدا کرنے کے لیے شاید کبھی کی گئی ہو۔ پھر
 ڈاکٹر بریجس کی طویل نظم "The Testament of Beauty" میں یہاں
 سوال قدرے مختلف نلو ہے اٹھایا ہے۔ اس میں شاعری کے تلاش
 کرنے والے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک فن کار کی حیثیت میں بانا چاہتا
 ہے کہ بد صورتی کس طرح خوبصورتی کی برابری کر سکتی ہے کہونکو خوبصورتی کو
 اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ آپ کو یہ پہچان نہ ہو کہ بد صورتی
 کیا ہے؟ اس کے بعد ہی آپ ایک قسم کے گہرے اور انی فکر تک پہنچ
 سکیں گے۔ اس لیے یہ دیکھنا جس وقت تک بیکار ہے کہ انگریزی شاعری میں
 شاہ طبع کی فکر کے کوئی سے شاعر ہیں جب تک آپ کو ان بنیادی تصورات
 کی پوری طرح سے پہچان نہ ہوگی جن کے ذریعے یورپی فنکار کی ابتدا ہوئی ہے۔
 اس تلاش اور توجہ میں خفا عقلی مشابہتیں ذات خود آپ کی کچھ بھی رہنمائی
 نہ کریں گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر آپ کی رہنمائی کے لیے کافی کچھ کہا
 ہے۔ آپ کو یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ یورپی فکر میں شروع ہی سے ایک مسلسل
 پس منظر میں یہ کامل یقین چلتا آ رہا ہے کہ انسان میں بنیادی صلاحیت
 ہے اس میں اپنی اصلاح کی قوت ہے اور اس کی یہ ضرورت ہے کہ پیار
 کے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے دوسرے انسان سے انصاف اور ایماندار
 ہوتے اور اس طرح خدا تعالیٰ سے تعلق پیدا کرنے کے قابل ہو آپ یقیناً یہ

ہانتے ہوں گے کہ میسائیت ایک گہرے وصال سے بھرپور مذہب ہے۔ آپ صرف انیل پڑھیں تو اس سے اس کی تصدیق ہوگی، لیکن اس کا بکثرت انتہائی مشکل ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر یونانی فلسفے کی ایسی زبانیں استعمال کی گئی ہیں جو کہ دو ہزار سال پہلے بولی جاتی تھیں۔ ”خطہ ۱۰۱“ از مدونی ص ۱۰۱ اور ”دیوتا“ مضمون اور مطلب کے لحاظ سے سبھی تمام گہرے اسرار سے بھرپور ہیں اور کبھی بھی کلمہ میں نہ آئیں گے جب تک یونانی فلسفے کے ان اصولوں کی تھوڑی بہت یہ ہیں نہ ہوگی، جو کہ خصوصاً افلاطون نے دیے تھے اور پھر ٹریٹولیس، پلوٹینس، ڈیونی شیا، آستانس اور دوسرے جنہوں نے اسے ایک عجیبہ ملوڑائی، مذہبی اور پراسرار نظام میں ترقی دلائی جس سے دین کی تھوڑی بہت پرچہ نے جنم لیا اور جو اس وقت سے لے کر چند فیملی اصولوں کے ذریعے یورپی فکر کے ہر اظہار میں مل جاتا ہے۔ یہ مذہب ہرگز ادیت پرستی کی جانب مائل نہیں بلکہ اس میں اس حد تک گہرا وصال ہے کہ زیادہ تر لوگ اس کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھتے۔

آپ نے مجھ سے ان کتابوں سے متعلق پوچھا ہے جو کہ سندھی شاعروں کے قصوں کے مطالعے کی تحقیقات کرنے کے سلسلے میں آپ کو درکار ہیں۔ ویسے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے، لیکن ان میں آپ کو صرف چند اہم کتابوں کے نام دیتا ہوں: مثال کے طور پر ایولین ایلدرل کی کتاب ”قصوں“، آر۔ ای۔ نکلسن کی ”عروں کی ادبی تاریخ“ اور اس ذہین عالم کی لکھی دیگر بھی کتابیں۔ پروفیسر براؤن کی ”ایران کی ادبی تاریخ“ جو کہ خود ایک دوسری کلاسیک ہے، پروفیسر لہان کی کتاب ”قصہ“، ”انگریزی مذہبی فکر میں افلاطونی روایتیں“ از ڈین ایچ جو کہ موجودہ وقت کا بہت بڑا مفکر ہے۔ آکسفورڈ پریس سے بھی کتاب ”اسلام کی میراث“۔ برٹن کی ”سندھ کی تاریخ“، ”اسلام کا خاکہ“ از نارٹ ”عربی ادب“ از پروفیسر گ۔

سید صاحب دہلیؒ نے فرمایا کہ "انگریزی ادب میں تصون از سر اسید ہی
 مسکادیم میں کتب کا تصنیف از فرید خیر محسنؒ فری مکر لود اس تاریخ میں تمام
 از فرید خیر لاری، اصل و لیسے پرمیر گدیری کی ترجمہ شدہ کتاب صوفیوں کا اصول
 "ویرتقی حکم" از فرید خیر دہلی، "مشرقی شلو کی رت" از پرائی ملکہ "انے اور
 "اکامی انکیز" اسلام میں مشرقی فن لود ادب از فرید خیر محسن داس۔ مسقط
 جمل ایچ مسقط شمس تریز لود جلی کے کام کی تفسیر کش راز خزان کی شکرہ کاغذ
 "کشمی لود" کتب ہی کتاب میں تصون کے خاص لود عام تصورات کے موضوعات پر
 ریزیکریں کتابیں ہیں جو کہ حال کی جاگتی ہیں۔ میرے پاس ایسی کتابوں کی طویل
 فہرست ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ سندھ میں انھیں حاصل کرنا آپ کے لیے مشکل ہو گا
 لندن کی برٹش میوزیم لائبریری اور بیسنی کی رائل ایٹیا ملک سوسائٹی کی لائبریری میں
 مجھے ان میں سے کتنی ہی کتابیں دیکھنے میں آئیں۔ کئی کتابیں میں نے لندن کی انٹینشن
 لائبریری میں خود دیکھی ہیں۔ یہی کتابیں ہی کتابیں ہیں جو دنیا میں موجود ہیں اور دنیا
 کرنے پر دستیاب ہو سکتی ہیں کتنی ہی خاص اور اہم کتابوں کے سستے ایڈیشن شائع کیے
 گئے ہیں اور کسی بچے کتاب گھر سے آپ کے بچے پر ہوتا ہو سکتی ہیں۔

مجھے اُپ ہے کہ فی الحال میں نے آپ کی تھوڑی بہنائی کی ہے جس سے
 آپ کو اپنے مطالعے میں مدد ملے گی اور جو آپ کو ضرور کرنا چاہیے۔ نئے سندھ کو
 اس قسم کی حلیت اور مطالعے کی سخت ضرورت ہے۔ ہر اشاعت شدہ اچھی کتاب آئندہ
 کے مالوں کے لیے آگے بڑھنے کی راہ ہولہ کرتی ہے اور تمام علمی کام ساری دنیا کی
 ایک دہلی خدمت ہے کیونکہ جو چیز اچھی ہے وہ ضائع نہ ہوگی۔ ایسی کتاب کہیں نہ کہیں
 کوئی نہ کوئی پڑھے گا اور اس میں مزید بہتری لائے گا۔ میں اُمید کرتا ہوں کہ میری اپنی
 کتاب جب مکمل ہوگی تو آئندہ کے سندھی مالوں کو اس سے مستقل مدد ملتی رہے گی۔

آپ کا غرض

اچھا۔ ٹی۔ سورے

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: جلیل احمد غلامی

(۵)

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مقابلتہً زیادہ معروضی مطالعے کا رجحان پیدا ہوا۔ انیسویں صدی میں ڈارون کی اور کچن آف اسپیشیز کو جس طرح کلیدی کتاب کی حیثیت حاصل تھی اسی طرح بیسویں صدی میں یہ نہایت فریزر کی Golden Bough اور کارل مارکس کی Capital کو لگئی۔ عمرانیات نے اب تمدن اور خوشی دونوں معاشروں کو ایک سطح پر لا کھڑا کیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بعض اعتبارات سے خوشی معاشرے کو برتر تصور کیا جانے لگا۔ ایلٹ نے تمدن اور خوشی معاشروں کی داستانوں کے درمیان کوئی امتیاز نہیں برتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایلٹ نے فریزر اور دیگر ماہرین عمرانیات کا اثر قبول کیا ہے۔

عمرانیات کی طرف میلان سے پہلے کے دور میں اساطیری اور داستانوی عناصر کو تفریع طبع کی خاطر من گھڑت، غیر منجمد اور جھوٹا قصہ سمجھا جاتا تھا۔ عمرانیات کے نئے مطالعے کے ساتھ تعلیم و تہذیب کے اس طریقے میں تبدیلی آئی اور یہ محسوس کیا جانے لگا کہ اساطیر اور داستانوں کے ارتقاء کے بغیر کئی معاشرہ اور پڑاؤ ہی نہیں سکتا۔

سماجی تنظیم میں اساطیر کس اعتبار سے معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ماقبل تاریخ کے خوشی انسان کی مثال سامنے رکھیے۔ وہ اشیاء کی روح (mana) سے خائف تھا۔ وہ یہ

سہارا تھا کہ تمام اشیا کی زندگی کی تکمیل انسان کے مخلوق کی گئی ہے۔ روح دولت کرتی ہے حالت و تقاضا پر جو تمام ذی روح اور غیر ذی روح مخلوقات کا اصل جوہر ہے۔ وحشی انسان اندھیرے میں چلتے سے نجات کھاتا تھا لیکن اُس نے یہ دیکھا کہ بعض اوقات انسانوں کے اپنے دشمنی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ اب اُس کا دھیان اُس طرف گیا کہ بدو آدمی نہ بلکہ روح موجود ہے۔ قبل تاریخ کا انسان مسلسل خون اور بے حیثی کی حالت میں نہیں رہ سکتا تھا۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ خود کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کا قائل کرے یا کم از کم اتنا ہی یقین پیدا کرے کہ دوسری چیزوں کی روح کو نرم کیا جاسکتا ہے۔ اس مقصد سے اس نے ایک مخصوص اسطر، ایک طرح کی فنتاسی کی اختراع کی۔ اس طرح اساطیر اور داستانوں کی مدد سے اشیاء کی تربیت، تہذیب اور تحریک ممکن ہوئی اور یہ ظاہر ہوا کہ سماجی نظام کی ترتیب و تنظیم کے عمل میں اساطیر لازمی طور پر دخل جوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ سماجی روح کی حرکت پذیری کے لیے کون سا طریقہ اختیار کیا گیا ہوگا۔ اس کے لیے مافوق الفطری طاقتوں کا سہارا لیا گیا اور یہیں سے جلالت، پرستش اور قربانی جیسی رسوم کا ظہور ہوا۔

ایلیٹ نے اپنی مشہوری میں کس طرح کے اساطیری عناصر کو برتا ہے۔ تاریخ کے ہر عہد میں انسانی معاشرے کو جو اہم ترین مسئلہ درپیش رہا ہے وہ غذائی فراہمی کا ہے۔ اس مسئلہ سے وہی اساطیر آفاقی منوبیت اور مقبولیت کے حامل ہیں جن کا موضوع زرخیزی سے ہے۔ ایسے ہی اساطیر ایلیٹ کی نظم دی ویٹ لینڈ کی ریڑھ کی ہڈی ہیں۔ انسان اور فطرت دونوں میں پیدائش، بلوغت، فنا اور زوال کا جو سلسلہ ہمیشہ قائم رہنے والا ہے وہ اس حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے کہ ہر موت جو بظاہر ایک خاتمہ ہے وہ اپنے آپ میں آغاز بھی ہے، ایک حیاتِ نوبی ہے۔ اے اس مثال سے سمجھے کہ باپ کی موت جو جاتی ہے تو وہ بچے کے لیے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ ایک سال کی فصلیں شکر گل کر دوسرے سال کی فصلوں کی تیاری کے لیے راہ ہموار کرتی ہیں۔ یہی معاملہ موت کا بھی ہے جو خود سپردگی اور اتنا کی قربانی سے منسلک ہے اور جس کا مقصد لافانی روحانی زندگی کو وجود میں لانا ہے۔ یہ تمام معاشرہوں کا مسلہ تصور رہا ہے۔ یہ صرف افریقی اور مصری اساطیری نظام کا ہی بنیادی

تصور نہیں ہے بلکہ خود سیمیت میں بھی یہی تصور کارفرما ہے۔ یسوع مسیح نے فرمایا تھا ”وہ جو اپنی زندگی سے دست بردار ہو جائے وہی اس کی حفاظت کر سکے گا“ اس طرح یہ ممکن ہے کہ ایلیٹ نے بقا و فنا کا تصور صرف بائبل سے اخذ کیا ہو لیکن وہ بالقصد اس کے تعلقات کو بہت سے معاشروں کے اساطیر اور مذاہب سے کھینچ کر لاتا ہے۔ نہ صرف اس کی عالمگیر مقبولیت اور آفاقیت کو ظاہر کرنے کے لیے بلکہ اُسے ایک زیادہ مثبت اور حقیقی وجود بخشے کے لیے بھی۔ اور یہاں ہمیں وہ تالیف ”(Presentness) کا تصور دیتا ہے جو حواس کے ذریعے فہم و ادراک کی قدرت ہے اور اسے وہ حقیقی شکل دیتا ہے۔

دنیا کی معدود داستانوں کا جائزہ لیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض آفاقی مسائل پر مرکوز داستانیں ہی عوام بھر کر مختلف شکلوں میں لوگوں تک پہنچتی ہیں۔ گویا کہ اُن کی حیثیت اصل داستانوی نمونے کی ہے۔ اپنی ابتدائی شاعری میں ایلیٹ نے شخصی پیکروں کا استعمال کیا ہے لیکن ویٹ لینڈ اور بعد کے دور کی نظموں میں یعنی عمرانیات کے مطالعے سے گزرنے کے بعد اُس نے دانستہ طور پر آرکی ٹائپل پیکروں کو برتا ہے اور یہی بات ڈیویلیٹیس پر بھی صادق آتی ہے جس نے اس عمل سے متعلق ایک نظریے کی بھی وضاحت کی۔

ہر معاشرے کے اپنے اداکار اور نواہی ہوتے ہیں۔ ایک کو مقدس اور قابل پرستش گردانا جاتا ہے تو دوسرے کو میوب اور مکروہ۔ اٹھارویں صدی میں جب ہر عقیدے اور نظام کا ایک عقلی جواز ہونا چاہیے تھا ان اداکار و نواہی کی قبولیت پر حرج گیری کی گئی۔ تاہم انیسویں صدی میں عمرانیات کا مطالعہ کرنے والوں نے یہ واضح کیا کہ اگرچہ ان اداکار و نواہی کی بنیاد عقل پر نہیں تھی تاہم وہ انسانی فطرت کے بعض ایسے قومی اور پہنیاں جذبات پر مبنی ہیں جن پر نہ تسلط ممکن ہے اور نہ ہی عقل کی اصطلاح میں اُن کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ اس لیے تمام معاشروں میں اس کی گنجائش ہونی چاہیے۔ گویا اگر رسوم اور منوعات معاشرے کی تنظیم کے عمل کے لیے لازم تھیں تمام مذاہب کے مقابلے میں سیمیت کے رسوم و منوعات زیادہ قابل قبول ٹھہرتے ہیں۔

بیسویں صدی میں وکٹوریائی اصول اخلاق کا زوال اور صرف مسیحی اخلاقیات کا اچھا

ہوا۔ انیسویں صدی میں جنس کا مطالعہ ممنوع تصور کیا جاتا تھا اور اس کی ابتدا بیسویں صدی کے آخر سے معد ہائی پہلے ہوائی۔ اس ضمن میں Kraft-Ebbing اور Havelock Ellis کے نام سرفہرست آتے ہیں۔ جنس پر گفتگو میں ہارڈی کی بے ہاکی میں اضافہ بیسویں صدی میں اگرچہ زیادہ تر علمی۔ برنارڈ شا کی Mr. Warren's Profession سے 'ایچ جی ویز اور ان سے پہلے لکھے رہنے والے کئی ادیبوں سے بھی۔ سوئٹ جملر کی تصنیف The Way of All Flesh سے جو خاذا ان کے نظام پر ایک تازیانہ تھی سماجی اقدار اور اداہوں پر تنقید کی ابتدا ہوئی جس کے موضوعات کو برتنے میں گلاز و ردی تمام انگریزی ناول نگاروں سے زیادہ بے باک ہے جس کا ثبوت میں آن دی پراپرٹی ہے۔ Havelock Ellis نے پورے مذہبی تقدس و احترام کے ساتھ پاکدامنی اور حیا کی دکالت حیوانی ضرورتوں کی حیثیت سے کی تھی لیکن جدید عمرانیات نے اثرات نے ان رجحانات کو پست کر دیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد سے جنس پر پڑے ہوئے تہم جہات اور موانع اور اس سے وابستہ ایسے تمام تصورات فنا ہو گئے۔ پاکیزگی اور حیا داری کو بچکانہ توہیات کے زمرے میں رکھا جانے لگا اور دونوں سماجیات، جنسیات اور عمرانیات کے ہاتھوں اگر فنا نہیں ہوئے تو کمزور ضرور پڑ گئے۔

نفسیات کے حوالے سے اگر انیسویں صدی سے محض ایک نام کا انتخاب مقصود ہو جس نے بیسویں صدی کی فکر اور انسانی سلوک پر سب سے زیادہ اثر ڈالا ہے تو وہ ہے فرائڈ کا نام۔ انسانی ذہن پر کنٹرول پانے کے بارے میں سوچنے والا سب پہلا شخص فرائڈ ہے۔ ایلیٹ اور جوائس اسی کے اثر کے پروردہ ہیں اگرچہ آگے چل کر وہ باغی ہو گئے تھے۔ ہر چند کہ انسانی ذہن جو انسانی اور نفسیاتی عل سے مربوط ہے پھر بھی ایک مشین نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے تمام عقائد اثباتیت پسندانہ ہیں۔ بیسویں صدی میں اگر غیر محسوس مظاہر میں ہلدا یقین بڑھ جاتا ہے۔ مثال کے طور پر جدید طبیعیات کا کرشمہ دکھائی دینے والی قوت 'طاقت' کشش اور دفعیت ہیں۔ نظریہ تنوین کے مطابق چیزیں کس طرف گھومتی ہی نہیں ہیں بلکہ انہیں کوئی طاقت پیچھے کی طرف دھکیلتی بھی ہے۔ عمرانیات کے میدان میں اساطیر اور

داستان نے جو پہلے غیر منجیدہ اور غیر مقبرہ کیے جاتے تھے اب خامی اہمیت حاصل کر لی۔ اسی طرح جدید نفسیات میں ہم جذبات و احساسات کے وجود کی شناخت کسی ایسے غیر معتین اور غیر محسوس عنصر کی حیثیت سے کرتے ہیں جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پہلے نفسیات کا سرور کار احساسات اور جذبات و فہموں تھا تو جدید نفسیات نے اپنی بنیاد شعور پر رکھی۔ اس تبدیلی نے جدید ناول نگاروں کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ ڈی ایچ لارنس، آلدوس ہکسلی، درجینیا دولف، جیمز جوائس، ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ یہ سب کے سب احساسات و جذبات سے کہیں زیادہ جبلتوں میں دلچسپی رکھتے ہیں جبکہ برنارڈشا اور ایچ۔ جی۔ ویلز جبلتوں سے خائف تھے۔ جبلت ایک جدید نفسیاتی اسطور ہے۔

فرائڈ کے ابتدائی نظریے کے مطابق (جس پر اس نے آگے چل کر نظر ثانی کی) بنیادی جبلتیں دو ہیں۔ اول جنسی جبلت یا Libido جسے وسیع تر مفہوم میں جنسی مباشرت ہی نہیں بلکہ انسان کے اندر موجود تمام انفرائشی تخلیقی اور نفسیاتی قوت کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسری جبلت ایٹو کی ہے۔

جنسی جبلتیں غیر شخصی، غیر خود غرضانہ ہوتی ہیں اور محض نسل انسانی کے تحفظ سے سرور کار رکھتی ہیں۔ ان جبلتوں کے برعکس ایٹوئی جبلتیں ہیں جو شخصی اور خود غرضانہ نوعیت کی ہونے کے ساتھ ساتھ صرف تحفظ ذات کی طرف میلان رکھتی ہیں۔ برنارڈشا نے جنسی جبلتوں کو قوت حیات کا نام دیا ہے کیونکہ وہ غیر شخصی ہوتی ہیں۔ ہمیں ایسا محسوس ہو سکتا ہے کہ جنسی جبلتیں خود غرضانہ ہیں اور فرد کی ذاتی خواہشات کی تکمیل کی طرف وہ زیادہ مائل رہتی ہیں، لیکن واقعاً ایسا نہیں ہے۔ بچہ جب ماں کے بطن سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی دنیا خود اس کی ذات تک ہی محدود رہتی ہے۔ لیکن بعض جنسی جبلتوں کے نشوونما پانے کے ساتھ ہی (خود پسندی کے برعکس) اشیاء و مظاہر سے اس کی دلچسپی کا ارتقاء ہونے لگتا ہے۔ یہ جنسی جبلت ہی ہے جو ہماری توجہ کو پہلی ذات سے خارج مظاہر کی طرف منجذب کرتی ہے۔

خود فریفتگی کی ایٹوئی یا اتانیتی جبلت زندگی میں بار بار سر اُبھارتی اور جنسی جبلت

سے منہ مڑ رہی تھی۔ اور خود فریاد کی ابتدائی حالت میں وہاں لوٹنے کا رجحان ہمیشہ
 موجود رہتا ہے۔ خصوصاً لڑکھاپے میں، وہاں زیادہ وقت اختیار کرتا ہے۔ اور میں بھی
 ہے کہ کوئی طبیعت شخص اپنے عہد طفولیت کی خود پسندی کی کیفیت کی طرف راہمت کر دیتا
 اور اپنے ہاں کسی دوسری شے سے اسے کوئی آنیت دے رہے۔ ہر فرد کے کردار میں ایسی
 کشش کش کی ناپسندگی ہوتی ہے۔ وہ وہ کہ اپنی خود پسندی کو خیر باد کہنا چاہتا ہے اور
 دوسری جہت میں جنسی جبلت کا بھی اظہار کرتا ہے۔ اس کے برعکس بعض اوقات وہ خود کو
 یقین دلاتا ہے کہ انسان بذات خود عکس ہے اور اپنے آزادانہ وجود کو برقرار رکھ سکتا ہے۔
 دنیا اس صدی کے انانیت پسندانہ خیالات کے باعث خط ویران میں تبدیل ہو چکی ہے اور
 انسان جنسی جبلت، اخلاقی ضابطے اور خدا کے سامنے خود پسندی سے دست بردار ہونے کو
 تیار نہیں ہے۔

پہلی سناک ترین چیز ہے۔ کوئی بھی خوبصورت منظر اس میں اسی شے کی دوبارہ
 خواہش جگاتی ہے جس سے وہ غم زدہ ہے۔ خون افزائش نسل کا وجود میں آنے کا جسد یہ
 دنیا کی یہی بنیادی کشش کش ہے۔ یعنی جذبہ خود پسندی سے دست کش ہو کر جنسی جبلت کا
 دامن تمام لینا۔ اور جن ویران کے میگزین کو دیکھا وقتاً جنسی خواہش کا احساس ہوتا ہے
 لیکن اس میں ملوث ہونے سے وہ خائف بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ایلیٹ کی نظم کی
 لیڈی میں جنسی خواہش سر اُبھارتی ہے لیکن وقتاً اُس کا دفاعی نظام بیدار ہو کر خاندان
 کے وقار کی دُہائی دینے لگتا ہے جو اُسے جنسی تقاضے کے سامنے ہر ڈالنے سے روک دیتا
 ہے۔ دانتے جب اپنی نظم میں کہتا ہے کہ ہر شخص نے اپنی نگاہیں گاڑ رکھی تھیں (Each man
 fixed his eyes) تو اس کا اشارہ ایسے ہی خاندانی وقار اور نمکنت کے احساس
 کی طرف ہے جو لوگوں کو لوہیگر کے خدا کے سامنے سرنگوں ہونے سے روکتا ہے۔ ایلیٹ اسی
 احساس وقار سے جنسی خواہش کے سامنے ہر تسلیم خم کروانا چاہتے ہیں۔ بیویں صدی میں ایک
 کو دوسروں سے کوئی توجہ دے کر کار نہیں ہے۔ ہر شخص اپنے اندر غرق ہے یہاں تک کہ خود پسند شخص کا
 بھی بنیادی رشتوں کے تئیں بھی رویہ ہے جس کا اظہار "ٹائپٹ گرل" میں ملتا ہے۔ جب

Thebes کے باشندوں نے گناہ کا ارتکاب کیا تو وہ اس سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اس طرح اُن کے ارتکاب گناہ میں بھی ایک وقار تھا، ایک شائستگی۔ آج ہمیں (شاعر) عادت اور غیب والوں کا ایسے انسانوں سے واسطہ پڑ رہا ہے جو غیر شعوری طور پر گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں۔ (جدید اخلاقیات گناہ جیسی کسی چیز کو بذاتِ تسلیم نہیں کرتی۔ جنسی جبلت سے انکار کے اولین گناہ کا واضح ترین اظہار ہمہ جرائس کے پولیس اور دی پورٹریٹ آف دی آرٹسٹ ایزاے بیگمین میں ملتا ہے۔ دوسرا نایندہ نمونہ گناہوں کا پیپر ڈی ایچ لارنس ہے۔ وہ دراصل جنس کے غم کا پیپر ہے۔ Tortoise پر اپنی دو نظموں میں وہ جنس کو دوح کے دریدہ پردے کی کراہ قرار دیتا ہے تو دوسرے مقام پر اُسے جنس کے بوجھ سے دبے ہوئے گدھے سے تشبیہ دیتا ہے۔

آگے چل کر فرائڈ نے یہ دعویٰ کیا کہ بنیادی جبلتیں تعداد میں دو ہیں۔ ایک تو ہے لیبڈو یعنی حیاتی جبلت اور دوسری ماتی جبلت جسے فنانی جبلت کا نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ فرائڈ کے نظریے کے مطابق انسان میں جہدِ حیات میں سر تا پا ڈوبے رہنے کے باوجود ماتی طلبِ قوت کا فرما رہتی ہے۔ اگر تحفظِ ذات اور تحفظِ نسل کی توہیں ہی سب کچھ ہوتیں تو انسان اپنے حصہ حیات کو وسیع سے وسیع تر کرنے کے لیے کوشاں رہتا لیکن انسان اس حقیقت سے باخبر ہے کہ اُس کا آخری انجام موت ہے۔ اس طرح قوتِ حیات کے شانہ بہ شانہ موت کی خواہش انسان کے دل میں جاری و ساری رہتی ہے۔

شوہنہار نے اس ضمن میں دو تصورات پیش کیے ہیں۔ اور اُس کا کہنا یہ ہے کہ Will یعنی جبلت اصل تکلی قوت ہے اور عقل محض ایک آلہ ہے۔ دوسرے یہ کہ زندگی موت کی جستجو ہے۔

فرائڈ نے جو کچھ کہا ہے وہ شوہنہار سے مختلف ہے۔ اُسے بھی اس کا اعتراف ہے کہ بیشتر حالات میں عقل جبلتوں اور جذبات سے مغلوب ہو جاتی ہے لیکن فرائڈ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جبلتوں سے مغلوب ہو کر زندگی کی جدوجہد سے دشتِ کشی کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اُس کا عقیدہ ہے کہ جبلت پر آخر کار عقل کے ذریعے قابو پایا جاسکتا ہے

بکریٹ کا خیال ہے کہ مذہب کے ذریعے جہالت کو قابو میں رکھا جاسکتا ہے۔ یہاں تہذیبیت پسند ہے اور اسی لیے وہ یہ کہہ کر کہ جہتیں ناقابلِ تغیر ہیں تو بت فنا کو نیک و متعصب منہاجانانہ پر اصرار کرتا ہے۔ فرما بھی زندگی کی قوتوں کو جذبہ فنا پر قابو آنے کی غرض سے پامردی سے مصروف جہاد دکھاتا ہے۔ اس طرح جدید ادب و تہذیب سے پُر ہے اور نہ ہی پوری طرح تشکیک، انکار اور احساسِ فنا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ ایلیٹ اور جوائش وغیرہ نے ایک نہال پذیر معاشرے کی آرزوئے فنا کی عکاسی کی ہے۔ یہ فرق غیر مستحکم، متزلزل اور تشکیک زدہ تو ہو سکتا ہے لیکن اُس کے ساتھ ہی اُس میں ایک جاہلیاتی شور بھی ہے اور وہ ایک ایسے ذہن کا مالک ہے جس نے اور آؤٹ کی قمیص کے ذوق سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ اس طرح کی شخصیت میں بظاہر قوت کے اثرات کی نہیں بلکہ آرزوئے حیات کی کار فرمائی ہے اور پھر یہ کہ جیسا کہ عقلی نفسیات نے ہمیں بتایا ہے اپنی جہتوں سے آگاہی حاصل کرنا اور اصل ان پر غالب آنے کا ایک وسیلہ ہے۔ یہی حقیقت کہ ایلیٹ نے ایک نظم میں اپنی خامیوں کا اظہار کیا ہے۔ ان خامیوں پر غالب آنے کی اُن کی کوشش کی دلالت کرتی ہے۔

ویسٹ لینڈ میں ایک ایسی شہر چٹان کا بھی ذکر ہے جس کے سائے میں ہم اپنی جہتوں کے درمیان تصادم سے آگاہ ہوتے ہیں۔ جہاں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم کس چیز سے ڈریں اور آخر کار اپنی مشکلات پر قابو پائیں۔ مشکلات کے حل تک پہنچنے کے اس مشورے کے بعد مسرت اور خود تکمیلیت کا ایک سلسلہ شروع ہوتا ہے (میرے آئرش بچے ! تم کہاں ہو؟) یہ درست ہے کہ ایلیٹ کا اشارہ یہاں اُن باتوں کی طرف نہیں جن پر مسرت کا اظہار کیا جائے بلکہ ان کی طرف ہے جن سے خائف ہوجائے۔ لیکن اس آگاہی کا مفہوم ہے آخری فتح۔ غیر شخصی سطح پر مسرت کے بعد شخصی سطح پر مسرت کی طرف میلان سامنے آتا ہے اور The Hyacinthia Girl دونوں طرح کے رویوں کا اظہار ہے۔ یہاں ایلیٹ انسانی صورتِ حال پر یا سبب پسندانہ نہیں بلکہ حقیقت پسندانہ تبصرہ کرتے ہیں جب کہ روانیت پسندوں کا تبصرہ ناقابلِ قیاس حد تک رجائیت پسندانہ

ہوتا تھا۔ ایلٹ خون اور اندیشوں کے اجوم سے صرٹ نظر کرنے کے بجائے ان سے انحراف کرتے ہیں۔

سادیت کا مطلب دوسروں کو اذیت پہنچا کر حظ حاصل کرنا اور اس کی ابتدا ہوتی ہے Count de sade سے جو اپنی بیویوں کو گھڑیوں میں بند رکھتا تھا اور انھیں طرح طرح سے اذیت دیتا تھا۔ دوسری طرف سادیت خود اذیتی سے کسب لذت کا رجحان ہے اور اس کا موجد Masak ہے جو دوسروں سے خود کو اذیت دلاتا تھا۔

فرائڈ اس خیال کا حامی ہے کہ بے قاعدہ یا ابتارل انسان جیسی کوئی چیز نہیں پائی جاتی کیونکہ بعینہ باقاعدگی جیسی کسی چیز کا وجود ہی نہیں ہے۔ مگر کوئی شخص مکمل طور پر ابتارل ہو جائے تو اس کے زندہ رہنے کے عمل کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں کسی انسان میں سادیت پسندانہ رجحانات کا مطلب یہ تھا کہ ایک مجنون اور گمراہ کی حیثیت سے اُس کی مذمت کی جائے۔ بیسویں صدی میں ہم سادیت کا ذکر اچھے یا بُرے مقاصد کے حوالے سے کرتے ہیں۔ بے قاعدگی اور گمراہی کے باب میں فرائڈ نے کہا ہے کہ بے قاعدہ انسان کہیں نہیں ہوتے۔ اس طرح بیسویں صدی کا ادب نہ صرف طبی جنسی رابطوں بلکہ جنسی گمراہیوں سے بھی بحث کرتا ہے۔ بے شک قدیم یورپی ادب اور پھر یورپی ادب میں بھی اس موضوع سے بحث کی گئی ہے مگر ڈھکے چھپے اور غدر خواہانہ انداز میں۔ مارکو کا ایڈورڈ ثنائی ہم جنس پرست ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں قدیم روایات سے بے نفاست کے تحت دوسری انتہا تک جاتے ہوئے لوگ یہ تاویل پیش کرنے لگے کہ جب فرائڈ کے مطابق بے قاعدگی جیسی کوئی چیز اپنا وجود نہیں رکھتی تو جنس کے معاملے میں انحراف اور گمراہی کیوں نہ اختیار کی جائے۔ ٹی ایس ایلٹ قدیم ممنوعات کی روشنی میں نہیں بلکہ ایک اخلاقی سطح پر اُس رجحان پر قدغن لگانے کا سخت موقف اختیار کرتے ہیں۔ فرائڈ نے انسانی دماغ کے تین طبقات قائم کیے تھے،

۱۔ ID (لاشور) یعنی دماغ کی عین ترین پرت جو جذبات کی آماجگاہ ہے اور

ایک بڑے علاقے پر محیط ہے۔

- ۱۔ ایٹو یا شعور عقلی عنصر کے بروئے کار لانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہ حصہ بہت مختصر ہے اور جذبات یا ID کی طاقت سے مدہم نہیں ہوتی۔
- ۲۔ سپر ایٹو۔ ہدایات اور رسوم و رواج کسی فرد کے سماج کے سلسلہ انسانی سلوک اور سماجی اقدار کا مجرم ہے۔

دماغ کے ان تین طبقات کے درمیان مسلسل ایک کش مکش جاری رہتی ہے اور یہ بغاوت ایک دوسرے کے خلاف متحد جوتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کوئی غیر شعوری خواہش انت شدید اور طاقتور ہے تو اکثر و بیشتر وہ ایٹو کو دبا دیتی ہے۔ ایسی حالت میں سپر ایٹو مسر شپ عام کر سکتا ہے۔ اسے امتناع (Inhibition) کا نام دیا گیا ہے لیکن نہ شپ کسی قوی جذبے کو مارنے میں ناکام رہتی ہے اور وہ جذبہ کسی بے ضرر متبادل طوف کے بجائے میں ظاہر ہوتا ہے کہ فرائڈ نے خواب کے Manifest content اور Latent content کی بات لور ہے۔ یعنی فٹ کنٹنٹ تو وہ ہے جس سے آپ کا سانچہ بنی نظر میں پڑتا ہے اور جو کچھ فوری طور پر آپ کی نگاہ میں آتا ہے۔ اس کے برعکس لٹنٹ کنٹنٹ وہ ہے جو آپ کو اس کے تہدار اور پنہاں مہوم میں اترنے پر حاصل ہوتا ہے۔ اس تصور کو یوں واضح کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص بس جھوٹ جانے کے سبب تاخیر سے اپنے دفتر پہنچتا ہے اور اُسے افسر کی ڈانٹ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اُس رات وہ خواب میں دیکھتا ہے کہ اس کی بس جھوٹ رہی ہے تو یہ اُس کے خواب کا سطحی مواد ہوا۔ لیکن اگر وہ آگے چل کر زندگی کی جدوجہد میں ناکام رہتا ہے تو بس کا جھوٹ جانا اُس کے لیے زندگی میں ناکامی کی علامت بن جائے گا اور یہ علامت ایک سے زائد واقعات کی دلالت کرے گی۔ یہ اُس شخص کے خواب کا دستور اظہار ہوگا۔

”پروفراک“ میں دماغ کے مختلف طبقات کے درمیان تصادم سے ہارا واسطہ پڑتا ہے۔ وہ چونکہ تنہائی کا مارا ہوا ہے اس لیے اُس کا ID اُسے عرض تمنا پر اکتا ہے لیکن اُس کا ایٹو اُسے اتنی ذلت برداشت کرتے ہوئے دیکھنے پر آمادہ نہیں کہ وہ ایک عورت سے بے کہے کہ بچے تمہاری ضرورت ہے۔ اُس کا سپر ایٹو بھی یہی اُسے بتاتا ہے کہ اُس جیسے مہذب

انسان کو زیب نہیں دیتا کہ وہ جس میں علوت ہو۔

تساہلگ آف پردفراک ایلٹ کی سب سے زیادہ فراہمی اثرات کی حامل نظم ہے جس کے عناصر ہیں :

پیکر تراشی : سنسشپ کے ذریعے دبا دیا جانے والا کوئی جذبہ لاشور کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے اور یہ کسی حالت میں مڑتا نہیں ہے۔ صفت مخافت کے سامنے اپنے انہار مدعا کی خواہش کے نشیب و فراز کا جائزہ لینے کے بعد اس پر اس قدر شرم و غیرت طاری ہو جاتی ہے کہ اس کا جی چاہتا ہے اپنے ہی ہاتھوں اپنا خاتمہ کرے، مسندہر میں ٹوبہ کر اپنا منہ چھپا لے۔ اس تمثال کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جنسی جذبات کی تسکین حاصل کرنے سے بہتر تو یہ تھا کہ پردفراک کوئی جانور ہوتا۔ پردفراک میں جس نے کافقہ ان ہے وہ تہذیب اور تعلیم نہیں بلکہ خود کو تسلیم کروانے اور غالب آنے کی صلاحیت یعنی صحت مدہیمیت ہے۔ اس طرح جنسی جذبے کے انہار کی خواہش اور اسے مارنے کی خواہش دونوں ایک ہی پیکر میں سما گئی ہیں۔ اول الذکر میں پیکر کی تشکیل کے عمل میں دو مراحل ہیں :

(الف) علامت کی تشکیل (ایک جذبہ جو دبایا جا چکا ہے وہ بعض روپ و صا کر

ہی دوبارہ سر اُبھار سکتا ہے۔

(ب) انتراج جس میں ایک سے زائد خواہشات کا انہار ہی تمثال کے ذریعے ہوتا ہے۔

اس اعتبار سے تمام خوابوں اور پیکروں کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک ظاہری سطح اور دوسری باطنی سطح۔ ایلٹ کے پیکروں کے ساتھ یہی معاملہ ہے یعنی ان میں دونوں سطحیں باہم پیوست نظر آتی ہیں۔

جدید سائنس کی روشنی میں ادب کا مطالعہ مکمل طور پر انقلابی مفہوم میں یا جنسی پہلو سے کیا جاسکتا ہے۔ قلوبطہ کی تمثیل اسی پہلو کی مثال ہے۔

ایڈٹ پس کمپلکس : فراہڈ کے مطابق تمام تہذیبی سرگرمیاں ایڈٹس کمپلکس کا نتیجہ ہوتی ہیں اور ہر فرد کے لیے ایڈٹس کمپلکس کے مرحلے سے گزرنا ناگزیر ہوتا ہے۔ اس

مرحہ کا آغاز آخر ابتدائی عربی ہی ہو جاتا ہے جس کے تحت کئی شخص باب کے مقابلے
 نے ان سے میر سہیلی مطلق نموس کرتا ہے۔

ادامہ دلو اہی

ہر قبیلہ اپنے لیے ایک ایسی روحانی علامت متعین کرنا چاہتا تھا جس کی وہ
 مبادت کر سکے اور اُس کو اُس قبیلے کا مخصوص نشان بنایا جاتا تھا۔ اُس کے برعکس بعض
 باتیں میوٹ منوع تھیں۔ انیسویں صدی کی آخری دہائی کے دوران اخلاق و اقدار کے تمام
 میعادوں کو مسترد کرنے کا رجحان عام تھا۔ بیسویں صدی کے سائنس دانوں نے یہ ثابت کر دیا
 ہے کہ ہلوسے وہی کے اختراع کردہ ایک نظام اقدار کے بغیر کوئی چارہ کار ہے نہیں (اور
 اس نظام کو برحق ثابت کرنے کے لیے فردی نہیں کہ ہمیشہ عقلیت کا ہمارا لایا جائے) اس
 علامات و ممنوعات کے نظریے کے باعث بیسویں صدی کے انسان کسی نظام اقدار کو تسلیم
 کرنے کے لیے زیادہ آمادہ ہیں۔ دوسری جانب بعض افراد کا دعویٰ ہے کہ چونکہ علامات و
 ممنوعات کے نظام کا تعلق قدیم بنیادوں سے ہے ہمیں اُس سے دستبردار ہو کر تمام بندشوں
 اور پابندیوں کو راہ سے ہٹا دینا چاہیے۔

فرائڈ نے کہیں بھی جذبات کے دبانے کی ذمت نہیں کی جیسا کہ جنگ کے بعد کے
 زمانے کے بعض نوجوانوں نے اپنی خواہش کی تسکین کے لیے اس کی تفسیر پیش کی۔ فرائڈ نے
 محض معروضی انداز میں دماغ کے فعل کا مشاہدہ کیا تھا کہ جذبات کے دبائے جانے کے نتیجے میں
 بعض ذہنی ماریٹے پیدا ہوتے ہیں۔

جدید اخلاقیات کو عمرانیات اور سماجیات کے گہرے سائنسی مطالعے پر مبنی تصور کیا
 جاتا ہے۔ نئی اخلاقیات کو عمرانیات اور سماجیات کے حدود و سیاسی مطالعے پر مبنی سمجھا
 جاتا ہے۔ اس سے لوگ یہ کہنے لگے کہ چونکہ تمام مذاہب کی اساس جنس پر رکھی ہے اس
 لیے کیوں نہ آزادانہ طور پر اُس میں شمول رہا جائے۔ فرائڈ نے جذبات کو بہت زیادہ دبانے
 کی کبھی جایت نہیں کی بلکہ اُس پر برا فرشتگی کا اظہار کیا۔ نوجوانوں نے اس سے یہ مفہوم اخذ

کیا کہ ہر طرح کی غلط گیری سے دستبرداری کا اعلان کر دیں۔ اس طرح نئی اخلاقیات تمام موافق کو راہ سے ہٹا دینے کی قائل ہے اور ایک ایسی سطح پر اُتر آئی ہے جہاں جنسی روابط کا اُس کے پاس نہ کوئی نظام ہے نہ طریقہ کار اور جہاں جی چاہئے پر جنسی اختلاط اور بیاس لگنے پر ایک گلاس پانی پی لینے میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔

جبریت سے کوئی لوگ کی سب سے بڑی دین ہے اجتماعی شور کا تصور۔ چونکہ تصورات فنا نہیں ہوتے بلکہ فرد کے لاشوری ذہن میں جمع ہوتے رہتے ہیں اس لیے یوگنگ نے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ ابتداء آفرینش سے انسانیت کے تجربات فطرت کے ظلمات اپنی جدوجہد میں اجتماعی لاشور میں انداختہ ہوتے رہے ہیں۔ چھوٹی سطح پر اجتماعی لاشور کا قلعی گروہ نے وسیع سطح پر ملک سے اور وسیع تر سطح پر پورے برعظم سے یہاں تک کہ بنی نوع انسان سے ہوتا ہے۔ فرائد کے برعکس جو قتل کے ذریعے جذبات پر تسلط پانے کا حامی ہے، یوگنگ کا خیال ہے کہ فرد کو اپنے نیم لاشوری ذہن کے آگے ہتھیار ڈال دینا چاہیے کیونکہ اس طرح ہم محض اُس کے ذاتی ہی نہیں بلکہ خارجی تجربات سے بھی رہنمائی حاصل کریں گے۔ یوگنگ کا یہ قول کہ فرد گروہ یا معاشرے یا قوم یا بنی نوع انسان سے تجربات اور عقل سے رہنمائی حاصل کرتا ہے ایک طرف سے جبریت ہے۔

اجتماعی لاشور کا تصور ہمیں ایلیٹ اور ڈیپٹیو بیٹیس کے یہاں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ شاعر انسانی تاریخ کی مہذب ترین اور قدیم ترین مخلوق ہے۔ اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ شاعر کو اپنے پیش نظر انسانی قربات کی تمام سطحوں کو رکھنا چاہیے یعنی اُس کا قدیم ترین پہلو بھی اور مہذب ترین پہلو بھی۔ گویا اُس کا فریضہ تمام انسانی تجربات کو باہم مربوط و متحد کرنا ہے۔ اس کے برعکس ڈیپٹیو ایچ لارنس کی خواہش یہ رہتی ہے کہ وہ جدیدیت سے تو کنارہ کش ہو جائے اور صرت قدامت کی طرف ہی رجعت اختیار کر لے۔ بیٹیس نے ایلیٹ کے تصور اجتماعی لاشور یا جسے وہ عظیم یادداشت Great Memory کا نام دیتا ہے اُس سے متعلق ایک نظر یہ کی تشکیل کی ہے۔ یوگنگ کی طرح وہ بھی حتیٰ طور پر اُس کی کوئی تعریف پیش کرنے میں ناکام رہا ہے لیکن یہ یوگنگ کے تصور کے مماثل ہی ہے عظیم

بادداشت کا فی حقیقت کی یادداشت ہے۔ ٹیس کا بھی یہ خیال ہے کہ یہ یادداشت ہی فرد
 کے ذہن کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ بیسویں صدی کی تہذیب کو جو ہمگ کی دوسری اہم دین آرک
 بائبل کا تصور ہے جسے ہم مثالوں کے وجود میں آنے کا نظریہ کہہ سکتے ہیں۔ فرائڈ کے مطابق یہ
 بڑا اور ہر انکو کی شکل میں id کی مندرجہ بالا نظام ہے جو مثالوں کی تخلیق کرتا ہے۔ جب کہ
 جوہگ کے مطابق ہم نے خیالی پھر اجتماعی لاشور کے زائیدہ ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے مطابق
 فرائڈ نے نزدیک پیکروں کی تخلیق کسی بیاری سے کم نہیں۔ جوہگ کا خیال ہے کہ یہ صحت مند ترین
 عمل ہے کہ جو خیالی پیکر نفسیاتی قوت کے ایسے سرچشمے سے وجود میں آتے ہیں جو اجتماعی لاشور
 کی طرح ہی اہم اور عظیم ہے۔ آرک کی ٹاپس کو ایسے پیکروں کے مثال قرار دیا جاسکتا ہے جو
 ان انسان کے بعض آفاقی تجربات کی شکل و صورت متعین کرتے ہیں اور فرد کو اس کے قدیم
 زعم اور رویے سے آگاہ کرتے ہیں۔ یعنی کہ بعینہ ویسی ہی صورت حال میں اگلے وقتوں کے
 انسان کا کیا رد عمل رہا ہوگا۔ جوہگ کے خیال کے مطابق فرد کی کوششیں ذات خود اس
 کے سلوک اور رویے میں منفرد نہیں ہونی چاہئیں بلکہ انھیں ماضی کے عملی نمونوں کا اتباع
 بھی کرنا چاہیے۔ (مثال کے طور پر 1910ء کی دہائی کی پرستش کے زیر اثر سانپوں سے
 کوڑا کرٹو پہرہ کی خودکشی)۔ ویٹ لینڈ کے زیادہ تر پیکر نیگ کے تصور سے مطابقت رکھتے ہیں۔
 مثلاً پانی، فرخاب طاح، مدفون خدا دیوا، بعض پیکروں پر فرائڈی رنگ بھی غالب ہے (مثلاً
 ہڈیوں کا چھٹنا، پیٹ پر ریگے ہوئے چہرے، جس نہر کے کنارے ٹھیل کا شکار دیوا)

Ash Wednesday میں ایلٹ نے زیادہ تر سیسی علامتوں سے کام لیا ہے۔

تین سفید چھتے، شجر و غیر دیوا سب یونگی علامت ہیں۔ ویٹ لینڈ میں لفظ Bones جو جنسی
 زندگی کی نوال آبادگی کی دلالت کرتا ہے، ایک فرائڈی علامت تھا Ash Wednesday
 میں وہی یونگی علامت بھی بن جاتا ہے اور بعض مند ہی اور اخلاقی تصورات کا منظر بھی۔

Ash Wednesday کے بعد سے ایلٹ کے یہاں دانستہ طور پر ذاتی پیکروں کا استعمال
 محدود ہوتا ہے اور اس کی جگہ بائبل، سیسی رسوم اور دیگر آرک کی ٹاپس سے مستعار علامتوں
 کے استعمال میں دست آجاتی ہے۔

ش تو رہاں نے کہا تھا کہ کسی طاقت پر ہمارے بے رحم ہو چکی ہے کیونکہ
اب ہمارے عقیدے میں اتنی شکوت نہیں رہ گئی ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ کسی طاقت خواہ
بروم ہی سے قلعن رکھتی ہوں ذاتی طاقتوں کے مقابلے میں زیادہ ٹوٹاؤں میں واپس آرہی
ہیں اور انھیں انھوں ہاتھ کیوں دیا جا رہا ہے! اس کی وجہ یہ ہے کہ یوگ نے ہمیں بکھا دیا ہے
کو آرکی ٹائپوں کے بغیر ہمارا گناہ جو ہمیں نہیں سکتا۔ اور جی حلقی و مظاہر کی طاقت وہ
کرتے ہیں اُن پر اگر ہمارے یقین نہ ہو تو ہم پر اثر انداز ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

ڈیو بی بیٹس نے بھی کئی آرکی ٹائپس 'طائفہ' استعمال کی ہیں جن میں سے خیرتر ارزش
اسطور سے اخذ ہیں۔ ہیلن سر دمہری، سنگ دلی اور پاکیزہ حسن کی طاقت ہے تو یہ ایک
عورت جس کے پاس زمی اُس دیوتا ہنس کا روپ بدل کر آنے لگا ایک منکر طاقت ہے۔
بیٹس کے یہاں نمایاں ترین طاقت Byzantium ہے۔

یوگ نفسیاتی اعتبار سے انسانوں کی دو اقسام تمیز کی ہیں۔ ایک قسم ہے باطن میں
انسانوں کی اور دوسری دونوں میں افراد کی۔ اول الذکر اسرار و خصوصیت پر ہوتا ہے جبکہ دونوں میں
خارجی مظاہر میں زیادہ دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں تاہم کسی فرد کی ان میں سے کسی ایک زمرے
سے پوری مطابقت ناممکن ہے۔ مثیلے باطن میں ہے۔ وہ ہمیں اپنی محبوبہ کے بارے میں تو
بہت کم بتاتا ہے لیکن اُس کے دیدار سے خود پر مرتب ہونے والے رویوں کے بیان پر زیادہ
توجہ دیتا ہے۔ ڈیو اور فیلفڈنگ خارج بینی کی مثال ہیں۔

ایلیٹ اور بیٹس کو واضح طور پر ز باطن بینوں کے زمرے سے وابستہ کیا جاسکتا ہے
اور نہ بروں بینی سے کیوں کہ انھوں نے دونوں رویوں کو غلط کر دیا ہے اور بشمول ٹیکسپیئر تمام
بڑے شاعروں کا یہی دعوہ رہا ہے۔ یہیں سے بیٹس نے "ماسک" کا نظریہ پیش کیا تھا کہ بڑا
شاعر خود اپنی شخصیت کا نہیں بلکہ نفی ذات کا اظہار کرتا ہے۔ اور کچھ ایسی ہی بات ایلیٹ نے
بھی کہی جب انھوں نے لکھا کہ "شاعری جذبات کا اظہار نہیں بلکہ جذبات سے گریز ہے۔"

بے شک شاعری داخلی نوعیت کا ایک تجربہ ہے یعنی خود شاعر کے ذریعے اُس کے
ذہن کے یہاں ترین احوال کا مطالعہ لیکن غلط شاعر اپنے محسوسات کا اظہار براہ راست نہیں

وہ ہے گا۔ اپنی باطنیت کو خدو بادی انداز کا ملبوس پہنائے گا۔ جو نگہ بھرا بھی کہتا ہے کہ شخصیت
بہرہ ربا ترین اور اعلیٰ قسم کا ہے جو اپنے اندر باطنی اور خارجی دونوں عناصر کو ہم آہنگ کر کے
لے لے۔ اُس کے مطابق انسانی ذہن چار صلاحیتوں پر مشتمل ہے :

(۱) خیال، (۲) احساس، (۳) جذبہ، (۴) ایمان

اشباتیت پسند منکر ایمان میں یقین نہیں دیکھتا۔ اُس کا عقیدہ محض اُس بات پر ہے کہ
’خیال‘ احساس اور جذبہ مظاہر کو سمجھنے میں کام آتے ہیں۔ بیسویں صدی میں ایک غیر انباتی
زبان ہمارے سامنے آگیا جسے فیرطوس مظاہر اور اُس عقیدے کو سمجھنے کی کوشش سے تعبیر کیا
جاسکتا ہے کہ بعض لوگوں پر حقیقت ایک لمبے برق کی طرح روشن ہو جائے گی۔ فراڈ نے ایمان
کو اگر خارج از امکان نہیں قرار دیا تھا تو اس پر اصرار بھی نہیں کیا تھا اور اس میں وہ کچھ
زیادہ یقین بھی نہیں رکھتا تھا۔ اس کے برعکس جو نگہ باقاعدہ ایمان پر اصرار کرتا ہے۔ قرون وسطیٰ
کے باطنیوں کی تقلید میں ایلیٹ بصیرت و ایمان کو حقیقت تک رسائی کا زیادہ مضبوط طریقہ
سمجھتے ہوئے اُس میں یقین رکھتے ہیں۔ ◆◆

فارسی ادب میں نروان کا تصور

خیر النساء مہدی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

فارسی نثر کے اساتذہ اور طلباء کے لیے صادق ہدایت کا نام تخلیق تصادف نہیں ہے اُن کی بعض کہانیاں جدید فارسی نثر کے نصاب میں شامل ہیں۔ لیکن ”ہن کور“ واضح طور پر ان کا شاہکار ناول ہے اور یہ اعتراف کرنے میں مجھے کوئی حار نہیں کہ اس مختصر مضمون کی ابتدا میں مجھے گہری یاسیت کی نابینہ تحریر کی حیثیت سے اُس ناول کی شہرت سے قدرِ خوں کا احساس ہوا تھا۔

یہ کہانی اپنے اندر ایک طرح کی تغافلِ قوت رکھتی ہے جس میں مجھے کبھی دلچسپی پیدا ہوئی تو کبھی اُس سے بیزاری۔ تاہم میں نے اُس میں غرق ہونے کا فیصلہ کر لیا اور یہ تھی بھی اس قابل کہ اس کی خواہی کی جائے۔

جس بات نے مجھے ہون کور کے مطالعے کی طرف متوجہ کیا وہ یہ حقیقت تھی کہ صادق ہدایت نے تہران سے بمبئی کا سفر محض اسے شائع کرانے کی غرض سے کیا تھا۔ میں نے یہ بھی سنا تھا کہ ہدایت ہندوستانی فلسفے خصوصاً بڑھ ازم سے متاثر رہے ہیں۔

ذاتِ نفس کا ارتقاء اور اُس کی بازیافت ہندوستانی فلسفے کی روح ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن جیسے فلسفیوں نے ہندوستان کی سرزمین کو روحانی کرب و انبساط کے رجسٹرے تعبیر کیا ہے۔ دنیا میں مختلف مذاہب اور بڑھ ازم، جین ازم، سائیکرک اور یوگ جیسے مسلکوں

کے نابینا بننے والے متعدد کتاب نگار ہیں۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ ہر ایت کسی دگر بندستانی سے لے کر کتابت میں ہمہ ازم سے زیادہ متاثر تھے کیوں کہ یہ قصبہ اسی سناک اور بد نصیب دنیا کی میں زوال کا شکار کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اگرچہ ہمہ نے حیات و موت جیسے کئی مشکل سوالات پر کبھی نہ کٹائی نہ کی، انھوں نے بھوک اور پیاس سے بے نیازی اور تزکیے کے ذریعے ذات کی ہیبت اور انسانی روح کی نہات کی جستجو کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار ضرور کیا تھا۔

صلواتِ ہدایت نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز لوک کہانیوں اور گیتوں کے ایک مجموعے سے کیا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اُن کے قدم صحیح سمت میں اٹھے تھے۔ انھوں نے فارسی زبان کے سرچشموں تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی جو اکثر و بیشتر لوگ کی شغری روایت میں ملتے ہیں۔ شیخ سعدی اور عریضام کے وہ زبردست پرستار تھے۔ فارسی کے ان دو عظیم ناموں کے حوالے سے ہر انشاء اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ہدایت یک رُسنے آدمی نہیں تھے۔ وہ اپنے فکشن کے تصدد میں فتنل اور متضاد خیالات اور جذبات کو ضم کر سکتے تھے اور اُن سے کام لے سکتے تھے۔ اُن کے ادبی ذوق کے ارتقاء میں خیام سے کاٹکا تک اور اقبالیہ سے سرریزم تک نہ جانے کتنے فارسی اور مغربی ادیبوں اور بھانات نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ نیز یہ کہ ہدایت کی تعلیم و تربیت پیرس کے فیشن ایل اور ادبی ماحول میں ہوئی تھی اور زندگی کا ایک بڑا حصہ انھوں نے وہیں رہ کر گزارا تھا۔ یہ کوئی معمولی بات نہیں کہ سرریزم کی تحریک کے بانی آندرے برتیاں نے "بون کوڈ" کو ہدایت کی شاہکار تحریر کا درجہ دیا ہے۔

"بون کوڈ" کی بھری دست کے اقبالیہ سے اس کا تعلق جرمنی کی اکسیریشنسٹ فلوں سے قائم کیا جاسکتا ہے جس سے ہدایت کا واسطہ فرانس میں قیام کے دوران پڑا۔ "خون میں نہائے ہوئے جسم" فنا کی نشانی کے طور پر اُن پر ریگتے ہوئے کیرٹس، پڑائی شکستہ، "مردہ گاڑی میں سفر جسے بلیوں کے پنجرے جیسے دو کالے گھوڑے کھینچ رہے تھے" اُن کی باگ بنھالے ہوئے بوڑھا کو جوان، "موتے منظر کے پیچھے چھپا ہوا چہرہ" ہاتھ میں تھما ہوا لمبا ساٹنا اور پہاڑ میدان اور دریا آہستگی اور خاموشی سے پار کرتی چلی جا رہی گاڑی۔"

یہ تمام باتیں Roman's Moderatu کا نام لڑدینے کے لیے لکھی گئی ہیں گی جس
بہس منظر میں اس کہانی کا نام، ناما تیار کیا گیا ہے ۱۹۷۱ء اور دیگر اکبر پرنٹس
تقریریں اور آرٹ کے نمونوں کا۔ یہ مثال ملاحظہ ہو:

” پہاڑوں کی چوٹیوں کے نوکیلے اور آدمی مناسرے کٹی بھی آسانی سے دیکھ سکتا تھا
اور اُن سے مجھ سے مختلف مذاق قریب کی طرح بھرے محاکات اور شبیہوں سے عاری
کھڑکیاں بھی نظر آتی تھیں۔ اونچی نیچی سرکس بھی دیکھی جاسکتی تھیں لیکن ہمیشہ اعلیٰ ہی فردنی
شکل میں باخود کے اصول کی طرح جس میں تنگ، تاریک اور دوبرہن کھڑکیاں ملی ہوئی تھیں۔
ہدایت شہر کی داستانوں میں پائی جانے والی مثالوں کا استعمال بھی کرتے ہیں۔
مثلاً ہیروئن کی دوسرا آنکھیں جو اُن قدیم پیالوں پر بھی بھر پور زندگی سے پیدا ہو اٹھی ہیں
میں پر ان کی تصویر آج سے صدیوں پہلے بنائی گئی تھی۔

یہ طویل اقتباس ہون کوڑ کی غیلاوی ٹیکنک سے پردہ اٹھاتی ہے۔ اپنے طریقہ کار میں
یہ سینمائی نوعیت کی ہے جس کے تحت پیکروں کو آہستہ آہستہ روشنی کی طرف بڑھایا جاتا ہے
اور پھر چند کلوز اپ لے لیے جاتے ہیں۔ رفتہ رفتہ پورا منظر ایک دوسرے پیکر میں تحلیل ہو جاتا
ہے۔ پہلی بار کسی فارسی ادیب نے اپنے ناول کے اوراق میں اس ٹیکنک کا استعمال کیا ہے۔
یہ کتنا عجیب لگتا ہے کہ جب یہی ٹیکنک بہت زیادہ ترقی یافتہ تھی اور نئے فرانسیسی ناول
نگاروں نے اسے خوب چمکادیا تھا تو اسے ناول کے قدیم طرز نگارش میں ایک اہم موڑ
تصور کیا جاتا تھا۔

ہون کوڑ میں ہدایت نے اپنے ماحول کے موجود مناظر کو ہی نہیں بیان کیا ہے بلکہ
انہیں امنی کے واقعات کے شانہ بشانہ رکھا بھی ہے اور یہ ٹیکنک کسی حد تک اس عام قاری کو
خمصے میں ڈالنے والی ہے جو ناولوں میں اپنی تربیت تلاش کرنے کا خوگر ہے۔ بے شک اس میں
پلاٹ جیسی کوئی نئے ضرور موجود ہے لیکن اسے پلاٹ نہیں کہنا چاہیے کیوں کہ جذباتی تاثر کو
دوبالا کرنے کے لیے مناظر کے سلسلے اور پیکروں کی تکرار بار بار ہوتی ہے۔

جگہ جگہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہدایت دائروں کی شکل میں آگے بڑھ رہے ہیں۔ کبھی

ان کی پرواز نہیں انھیں آسمان کی بلندیوں تک پہنچاتی ہے تو کبھی وہ دوبارہ اپنے گزشتہ مقام پر آتے ہیں جہاں وہ خدا اپنے سامنے سے سرگوشی میں مصروف اور اس پر پہنچنے چسپاں نہ ہوتے ہیں۔

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ان کی بیوی نے جس سے انھیں محبت تھی اور جس سے وہ میں سے ہو گئی تھی اسے بے وفائی کی۔ وہ دلال بننے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس کے عشاق سے لڑنے کا دوام فریب میں گرفتار کرنے کا ہنر سیکھتے ہیں مگر انجام کار وہ ایک پریشان حال دلال بن رہتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی کوئی بیوی نہیں تھی۔

انھوں نے زندگی کو بیوی کی علامت بنالیا تھا جس نے انھیں روزمرہ کے معمولات کی منافقت کے جال میں پھنسا لیا تھا۔ کہانی کے اختتام پر وہ اس منافقت کا کام تمام کر دینے کا بیجا زور لگاتے ہیں جو ان کی ریاکار بیوی کی علامت ہے اور اس طرح خود کو جذباتی گھسیٹتی روزمرہ کی زندگی کے پھل سے آزاد کرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بیوی کا بھائی مصوبیت کی علامت ہے جو ہمیں خود ان کے پھپھ کی یاد دلاتی ہے ضعیف آدمی منافقت کی علامت بن کر سامنے آتا ہے جو نفسی حالت پڑھنے میں مشغول رہنے کے باوجود بدکار ہے۔ نرس اور مہربان کی علامت ہے۔

رات کے پرندوں میں ہون کو عقل مند ترین پرندہ تصور کیا جاتا ہے۔ ہدایت نے ہون کا استعمال ایک زخمی روح کی علامت کے طور پر کیا ہے جو گدھ بن جانے کی حد تک انسان کے زوال کا تماشا لائی ہے۔ ہون کو کر کے ایک فلسفیانہ ناول ہونے کا یہاں سبب ہے۔ یہ ہون کی اور اقتدار و دولت پرستی کے خلاف ایک طرح کا دستاویز ہے۔

پہلی قرات میں یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ہون کو خشک تکرار اور یاسیت سے بچل ہوگی لیکن ہدایت کی قنوطیت اُمید کی کرن سے خالی بھی نہیں ہے کیوں کہ وہ اختتام میں منافقت کو مار ڈالتے ہیں اور اس کی سزا یعنی روح کی نجات کے لیے تیار ہو جاتے ہیں جو ایک طرح کا زردان ہے۔ ♦♦

نذیر احمد کے تمثیلی قصے

مرزا حامد بیگ

ہمارے بیشتر ناقدین جب اردو ناول کے ابتدائی خدوخال زیر بحث لاتے ہیں تو تمثیل اور ناول میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے اور یوں نذیر احمد دہلوی کے تمثیلی قصوں کو ناول قرار دیتے ہیں۔

جب کہ نذیر احمد دہلوی کی تصانیف از قسم *مرآة العروس*، *بنات لہنس*، *قوتہ انصوح*، *ابن الوقت* اور *فسانہ مبتلا و غیبو* ناولیں تمثیلی قصے ہیں۔ بعینہ مغرب میں جان بیٹن کی *The Pilgrim's Progress* کو ایک تمثیلی قصہ ہی شمار کیا گیا۔ یہاں تک کہ جان بیٹن کی کلی طور پر واقعیت میں ڈوبی ہوئی تصنیف *'Life and death of Mr. Badman'* کو بھی مقول ناقدین نے ناول تسلیم نہیں کیا۔

مرآة العروس اور *'The Pilgrim's Progress'* میں کوئی متدر بھی تو مشترک نہیں، سوائے تمثیل کے درتار کے، لیکن ہمارے دوست محمد علی صدیقی نے نہ صرف ان دونوں تحریروں کا تقابلی جائزہ پیش کیا بلکہ نذیر احمد دہلوی اور جان بیٹن، ہر دو کو ناول نگار بھی شمار کیا۔

یہی تسامحات ہیں کہ تاحال ہماری نصابی کتب میں نذیر احمد دہلوی کو اردو کا پہلا ناول نگار شمار کیا جاتا ہے۔ اسکول اور کالج کے درجات کو تو چھوڑیے، ہماری یونیورسٹیوں

ہم کے اساتذہ کا دل بنگاری کے باب میں تمثیل نگار نذیر احمد دہلوی اور قصور گو بن ناتھ
رشار کو نہ صوف ز پر محنت لگاتے ہیں بلکہ انھیں کامل نگار بھی جہلم کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد علی صدیقی کا خیال ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے ۱۸۶۹ء سے کچھ قبل جان
نہیں سے متاثر ہو کر گلشنِ گلشن شروع کی۔ لیکن یہاں بھی انھیں منالہ ہوا۔ جہاں تک
انہیں کے تمثیل تھے 'The Pilgrim's Progress' کے پہلے اردو ترجمے کا
تعمین ہے تو یہ پہلی بار ۱۸۶۵ء میں طبع نہیں ہوا، بلکہ اس تھے کا پہلا اردو ترجمہ ہلکرس
بروکرس کے عنوان سے ۱۸۳۸ء میں طبع ہو چکا تھا۔ کسی مسافر کا احوال کے عنوان سے
اس کتاب کا دوسرا ترجمہ پنجاب ریٹیسٹس بک سوسائٹی انارکلی لاہور نے ۱۸۷۵ء میں شائع
کیا تھا۔ جس پر مترجمین کا نام درج نہیں اور محمد علی صدیقی صاحب نے مترجمین سے لاعلمی کا
اظہار کیا ہے۔ یاد رہے کہ جب اسی ادارے نے ۱۹۲۰ء میں یہی ترجمہ دوسری بار شائع کیا
تو کتاب کا نام کسی سفر کر دیا اور تازہ ایڈیشن پر بطور مترجمین ٹی۔ بی۔ سی۔ ویونس سنگھ کے
نام پہلی بار سامنے آئے یہ دونوں حضرات کسی کتب خانے کے جانے مانے مترجمین ہیں۔

نذیر احمد دہلوی کے تمثیل تھے مرآۃ العروس (آغاز ۱۸۶۶ء) کا سنہ اشاعت بھی
۱۸۶۸ء ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان کی نظر سے محض اسی سال شائع ہونے والی کتاب
کسی مسافر کا احوال از جان بنین، مطبوعہ ۱۸۶۵ء ہی گزری ہو۔ جیسا کہ محمد علی صدیقی
صاحب نے تیس کیا۔ اس لیے کہ اس کتاب کا پہلا ترجمہ تو ۱۸۳۸ء میں شائع ہو چکا تھا۔
نہ صرف یہ بلکہ اگر متاثر ہونے ہی کی بات ہے تو قصص مشرقی از لقمان کا سال اشاعت
۱۸۰۳ء جسے ڈاکٹر جان گلکرسٹ نے ترجمہ کیا تھا۔ نیز فیلبس از گے، ترجمہ: راجہ کالی کرشنا
بہادر، مطبوعہ: کلکتہ، طبع اول، ۱۸۲۶ء، ہسٹری آف سینڈ فورڈ اور مرٹن از ٹامس ٹیٹ
ترجمہ: بابو شوپر شاد، مطبوعہ: بنارس، طبع اول، ۱۸۵۵ء اور بزرگ راجن کر دسو،
از ڈینیئل ڈیفو، مطبوعہ: بنارس، طبع اول، ۱۹۶۲ء بھی شائع ہو چکی تھیں۔

اس تناظر میں مرآۃ العروس از نذیر احمد دہلوی اور کسی مسافر کا احوال از جان
بنین کا تقابلی جائزہ محض تسامح کی ایک مثال ہے۔

نذیر احمد دہلوی ابن الوقت میں لکھتے ہیں :

”انگریزوں کی حملہ لری میں امن ہے، انصاف ہے، نذر نہیں“

ظلم نہیں، مگر خدا جانے کیا بات ہے، اگلے وقتوں کی سی چھوڑ برکت نہیں رہی۔“

یوں دیکھیں تو نذیر احمد دہلوی اپنے دور کے تضادات اور ذہنی مجاہدوں کو حاصل کرنے میں جتنے ہوئے تھے اور اس خیر و برکت کی بازیافت چاہتے تھے جو کہن کی حکومت کے ساتھ رخصت ہو گئی۔ ایسے میں وہ جان بینیں کے مذہبی مٹا شے سے کیونکر متاثر ہو سکتے تھے؟ اب اگر ڈاکٹر محمود الہی نے مولوی کریم الدین پانی پتی کے تمثیلی قصے خطا تقدیر، مطبوعہ ۱۸۶۴ء کو نذیر احمد دہلوی کی مرآۃ العروس، مطبوعہ ۱۸۶۹ء پر پانچ سالہ زامانی تفوق کے تحت اردو کا پہلا ناول قرار دے بھی دیا تو اس سے بات کیا بنی؟ یعنی ڈاکٹر محمود الہی نے پہلے تو نذیر احمد دہلوی کی مرآۃ العروس کو ناول شمار کیا اور اس کے بعد خطا تقدیر کو اولیت دلانے کی کوشش کی، جو بجائے خود تمثیلی قصہ ہے۔ گویا ناول کی تو بات ہی نہیں ہوئی۔ اگر تمثیل نگاری میں اولیت کی ہر بندی کرنا ہے تو سب رس کے مصنف ملا دجی میں کیا نقص ہے؟

ہمارے ہاں عجیب ترمانے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ سرادیس کے قصے ڈان کیونٹے ڈی لامانش کے تین آزاد اردو ترجمے ہوئے اور انھیں ناول شمار کیا گیا یعنی :

۱۔ فساد آزاد از پنڈت رتن ناتھ سرشار، مطبوعہ، نول کشور، لکھنؤ، طبع اول ۱۸۸۰ء

۲۔ حاجی بغلول از سجاد حسین

۳۔ خدائی فوجدار از پنڈت رتن ناتھ سرشار، مطبوعہ نوکشور، لکھنؤ، طبع اول ۱۹۰۳ء

ڈان کیونٹے کو ترجمہ کرتے وقت سرشار نے قصے میں مقامی رنگ بھرنے کا جتن

کیا اور یہی سبب ہے کہ ان کے ہاں ڈان کیونٹے کا نام خدائی فوجدار اور سیکنگو پنزا کا نام

برہو نفر دیکھنے کو ملا۔ انھیں ترجمہ کیے۔ طبع ناول کیوں شمار کرتے ہیں؟ اور ترجمہ بھی آزاد۔

جب کہ ہمارے پیر و مرشد محمد حسن عسکری صاحب نے نو فساد آزاد سے متعلق لکھے ہوئے ناول نگاری

کے باب میں سر ناول کا تصور پیش کیا کہ انھیں پھر کے کافی مترجم پہلے سے جانا
اس طرح کے مترجم 'نذیر احمد' کے لئے آہستہ آہستہ کا پہلا ناول شمار کرتے ہیں۔

سچہا ہے کہ آئندہ ناول کی ابتدا سے متعلق ہمارے متوجہ اور تفتیش کو اس
دنا کے تعلقات سے یکساں ساہلہ پڑتا ہے۔ شاید اس لیے کہ ہمارے ناول کی طرف
پیش قدمی کے ابتدائی جہد میں داستان 'ناول اور تیشلی قہہ کا فرق' شایع ہوا تھا۔ خود مغرب
میں تہذیبی اصطلاحوں کے ابہام کی شکایت تھی۔ ایٹ نے بھی کی ہے۔ اور یونانی
کے شعور ہومر کے زمرہ میں تیشلی اور ایٹ کو طویل مدت تک ناول شمار کیا گیا۔ ڈائی
کھوتے کے معنی سر و تیشلی کو یکساں (NACNULAY) نے دنیا کا اولین ناول شمار کیا
اور ہے۔ بی۔ پرنسٹن نے تو آخر دم تک اسی بات پر اڑا رہا ہے۔ ہسپانوی قلم کار سروانتیس
دنیا کا پہلا ناول نگار ہے، اُسے مانو۔ اور یہ سب اُس زمانے کی باتیں ہیں جب داستان تیشلی
قہہ اور ناول کا امتیازی فرق واضح کیا جا چکا تھا۔ خود ہمارے اہل حکمرانی صفا کے علاوہ
بروزمیر آل احمد، سید اور دیگر محرم احسن خاوندی 'سروانتیس کے ڈان کھوتے ڈی لامانٹ
کو ناول شمار کرتے ہیں۔

اب آگے چلیے۔ جان ہینس کی واقعیت سے اولین شناسائی کی مثال: 'جرے
آدمی کی زندگی اور موت' (Life and death of Mr. Badman) ہے جسے اُس
دور کے بعض ناقدین نے ناول قرار دیا۔ جب کہ آج صورتِ حالات اس سے یکسر مختلف ہے۔ ہم
نے جان لیا کہ Mr. Badman کا نام ہی اس بات کی پہلی گھانا ہے کہ وہ محض ایک اخلاقی
صفت سے متعلق ہے۔ یعنی یہ کردار اسم پر مبنی ہے۔ ہر نوع کی بری کو اس ایک کردار میں
یکجا کر دیا گیا ہے۔ یہ تیشلی انداز میں بری کی شکل Personification ہے۔

نذیر احمد دہلوی کے معاملے پر غور کریں تو یہ سارا کچھ حکایاتِ سوری، حکایاتِ تہمان
اور لوک ادب سے متعلق تیشلی نگاری کا کیا دھرا ہے یا پھر داستانوں کے نیک اور بد عاشق
اور جوس پرست کرداروں کے تعابلی مطالعے کا لازمہ، لیکن مغرب میں بھی اس اڑچن کی
پامعہ ایک وجہ سمجھ میں آتی ہے اور وہ ہے درسِ اخلاق کی ریل بیل۔

اوسط کے نظریہ کھارسس میں اخلاقیات کا درس موجود ہے، یہاں تک کہ ہنری فیلڈنگ کو بھی درس اخلاق سے انکس کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ یہ انگلہ تھتہ ہے کہ فیلڈنگ نے وہ اپنی اخلاق کی جگہ واقعاتی اخلاقیات کا نظریہ پیش کر کے دہلی طور پر سب کو ڈانٹ ڈپٹ دیا اور اس کے ناولوں کا بھی روایتی اخلاقیات سے انحراف پیش کرتے سے ناول کی طرف پہلا کامیاب موڑ تھا۔

فیلڈنگ نے ٹوم جونز (Tom Jones) کے مرکزی کردار کو بد اخلاقی کا لہجہ دکھایا اور اس کی پاک طینتی پر زور دیا۔ اس کے باوجود کوئی فرق نہیں پڑا اللہ ڈاکٹر سیوٹی جانسن کی مدد مل سکتی تھی اس کے کسی کام نہ آئی اور فیلڈنگ بھی ایک حد تک پیشگی تھتے کا امیر ہی رہا۔ البتہ آگے چل کر وہ کامیاب ہوا۔

ہمارے ایل ب ب نذیر احمد دہلوی کو اردو کا پہلا ناول نگار کہا جاتا ہے تو وہ حقیقت ہم بھی وہی غلطی دہراتے ہیں جو جان نیٹن کو پہلا ناول نگار شمار کرنے پر ہوئی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ سیوٹی رچرڈسن کی تصنیف پامیلا (Pamela) تک کو ناول شمار کرنا غلط ہے اس کے باوجود کہ Pamela قدیم داستانوں کی حد بندی اور کردار سازی سے باہر ہے اور نہ ہی اس میں نذیر احمد دہلوی اور جان نیٹن کے اسم بہ سمنی کرداروں کی جھلک دیکھنے کو ملتی ہے۔ لیکن یہ بھی فیلڈنگ کے ٹوم جونز کی طرح کئی طور پر اخلاقی رنگ میں ڈوبی ہوئی۔ اور اپنے اس غلطی رنگ پر رچرڈسن غریبی کرتا ہے۔ وہ خود کہتا ہے:

All my stories I am Bold to say, carried

with them an useful moral^۲

رچرڈسن کا پیشگی تھتہ "پامیلا" دراصل پامیلا نامی ایک نروانی کردار کے کھتے ہوئے خطوط کا مجموعہ ہے جسے پہلے پہل رچرڈسن نے ۱۷۴۰ء میں پامیلا اور دو چور ہارڈوڈ کے عنوان سے شائع کر دیا تھا۔

پامیلا جو منس اور شریف النفس ایل باپ کی سادہ لوح باہمت لڑکی ہے اور اپنے کنبہ کی کفالت کی خاطر ایک نیک سیرت بزرگ خاتون کی خدمت پر مامور ہے۔ جب کہ

اس ایک سہرت بزرگ خاتون کا عیاش بیٹا "لارڈ" پایلو پر بڑی نظر رکھتا ہے۔ پایلو پہلی نسبت خلی کے ساتھ بزرگ خاتون کی خدمت کرتے ہوئے اپنی صفت کی حفاظت کرتا ہے۔ جذبات سے مغلوب ہو کر لارڈ کے سامنے بچے نہیں جاتی بلکہ اپنے کردار کی عظمت سے اسے شگافی پر آمادہ کر لیتی ہے۔ یوں پایلو کا کردار مسلح اور ہوا ہے۔ کئی طرح پر اخلاقی رنگ میں ڈبا ہوا۔ اس کے مقابلے میں لارڈ اپنے ہر حق میں ملامت دکھائی دیتا ہے اور کیوں نہ ہو چرٹوس نے پایلو کو اخلاقیات کی Chastity Belt پہنا رکھی ہے۔ نیکو رنگ کا یہ اعتراض بر عمل ہے کہ اس نوع کی کنکشن میں پایلو کا پاکپاز رہنا بیکسر صوفی اور جذباتی عمل ہے، واقعاتی نہیں۔

حالی ادبی منظر نامے پر تمثیل نگاری کا جن مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ اول اول ہومر کے رزمیوں میں اخلاقی صفات کو تخیلی جسم Personification دیا گیا۔ 'ادیسی میں ایجنی دیوی (مہربان فطرت) 'پوسائیڈن (خیط غضب یعنی تہا فطرت) 'پروفیسیوس (سمندری دیوتا) جون کی اولاد۔ بے پناہ طاقت کا گھنٹا اور کرکی دیوی جنسی اشتہاد کی علامت ہے۔ یوں ہومر نے قدون دسل کے مغربی ادب کو تمثیل نگار کی راہ دکھائی

سپنسر (Spenser) نے سولہویں صدی عیسوی میں "شیفرڈ کیبلنڈ" اور فری کوئین میں بالترتیب ماہ باہ بدلتی ہوئی جذباتی کیفیات اور اسلوب کی اخلاقیات کے مطابق بارہ اخلاقی صفات کی تقسیم کر دی۔ اس نوع کی تمثیل نگاری میں اخلاقی صفات کے مجسمے روزمرہ کی دلچسپی بھائی زندگی سے اوپر اٹھ اٹھ کر افوق کی حدود میں داخل ہوتے ہیں۔ جبکہ ۱۷ ویں صدی عیسوی کے وسط میں تمثیل نگاری نے دور از قیاس تخیلی مراحل کے مقابلے میں روزمرہ زندگی کے منظر نامے کو ترجیح دی اور یوں تمثیل کا جلیں منظم طرز انظار سے نشر کی طرف متقل ہو گیا۔ جس کا بہترین نمونہ جان بنین کی The Pilgrim's Progress ہے۔ اس کے اولین حصے میں صیانت کے تخیلی جسم "کریچن" (مرکزی کردار) کو اپنے گناہوں کے بوجھ تلے کراہتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ کریچن کا مرکزی کردار

تمثیل ہے، جو راویات پر پڑے ہوئے تمثیلی دنیاؤں سے گزرتا ہے اور تمثیل کر دہوں سے
نہا کر تا جو آخر کار آسانی شرمی داخل ہوتا ہے۔

اس تمثیلی تہ کے اکثر و بیشتر معانی، تمثیل ہوتا ہے کے باوجود حقیقی دنیا سے
متعلق ہیں۔ جان بیٹن روانی صورت کی لہروں پر بہتا چلا گیا، 'خصوصاً وہ مقام'
جہاں اس کا تخلیق کردہ تمثیل کردار "کریمین" دیونا اُمیدی کے قبضہ قدرت میں ہلا
جاتا ہے۔

اسی طرح فیلڈنگ کا "ٹوم جونز" اور "جرڈنسن کی پامیلا" مروج اخلاقیات
کے زیر اثر تمثیل کے دائرہ کار سے اور اٹلنے کا جن تو کرتے رہے لیکن کامیاب نہیں ہو سکے۔
معاصر ناقدین کے ٹکسٹ سے متعلق باہمی جادول اور بحث و تھیں نے ہنری فیلڈنگ
کو سوچ بچار پر مجبور کر دیا۔ اس نے اپنے تخلیق کردہ "ٹوم جونز" اور "جرڈنسن کی پامیلا" پر
پڑیں ہوئی اخلاقیات کی موٹی تہ کا گہری نظر سے مشاہدہ اور تجزیہ کیا اور بالآخر واقعیت کے
قریب اختیار کرنے کے سبب انگریزی ادب کا پہلا باقاعدہ ناول لکھنے میں کامیاب ہوا۔

ناول جوژن اینڈریوز (مطبوعہ: ۱۷۷۲ء) میں پامیلا کا بھائی، "جرڈنسن کی پامیلا"
کی سی نفسی کیفیات کا حامل ہے لیکن آخر آخر میں معاشرتی اقدار کا ریٹا اُسے یکسر دھسے
ڈھسے پر ڈال دیتا ہے۔ اس کردار کی یہی شکست، ہنری فیلڈنگ کو بطور ناول نگار روایتی
اخلاقیات کے محدود دائرے سے باہر نکال لے گئی اور یوں اسے انگریزی کا پہلا ناول نگار بننے
کا اختیار نصیب ہوا۔ جب کہ خود اس نے اسے Comic epic poem in prose قرار
دیا تھا۔ ہمارے ہاں نذیر احمد دہلوی کو تو ٹکسٹ رائٹنگ کی سطح پر اس نوع کی مسامراہ چٹنگ
میسر تھی جو جرڈنسن اور فیلڈنگ کے امین دیکھنے میں آئی اور نہ ہی یہاں تنقید اور تجزیہ
نگاری کی وہ سطح دیکھنے کو ملی جو فیلڈنگ کے Tom Jones کے حق میں ڈاکٹر سیوئل جانسن
کے ہاں پائی جاتی ہے یا جرڈنسن کی "پامیلا" کے رد میں فیلڈنگ کی قریوں کا حصہ ہے۔

ہمارے ہاں نذیر احمد دہلوی کے دور میں شبلی نعمانی، محمد حسین آزاد، الطاف حسین
حالی اور امدا د امام اثر صرت چار نام ہی ایسے دکھائی دیتے ہیں جو اگر ناقدانہ سطح پر ٹکسٹ

ہیں۔ یہی ہے اس کے تہذیبیہ خیر احمد دہلوی کے لیے سودمند ہونے والے۔ لیکن چاروں کا سہ انداز شوقی پر صحت ہو گیا۔

پہلی مجلس خیر احمد دہلوی کی مرآۃ العروس (طبع نول: منیہ عام، ۱۸۶۵ء) 'بنات الفنس' (طبع نول: منیہ عام، ۱۸۶۲ء) 'توجہ النصوص' (طبع نول: منیہ عام، ۱۸۶۰ء)، 'محسنات' یعنی فسانۃ مبتلا (طبع نول: نوکلور، کھنٹو، تانص ایڈیشن، ۱۸۸۰ء) 'دوسرا ایڈیشن' (طبع انصاری، دہلی، ۱۸۸۵ء) 'ابن الوقت' (طبع نول: مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۸۰ء) 'ایک' (طبع نول: دہلی پرنٹنگ ورکس، دہلی، ۱۸۹۱ء) اور دوسرے ساتھ (طبع نول: مطبع انصاری، دہلی، ۱۸۸۳ء) کے طور پر خراج تہذیبیہ و علمی اخلاقیات میں ڈوبی ہوئی تشلیں ہیں۔

۱۔ مرآۃ العروس کا موضوع جنس معاشرت اور امور خانہ داری کی تعلیم ہے اور کردار اسم پر مبنی۔ اس قلمی کو تہذیبیہ احمد دہلوی نے سب سے سب سے تحریر کیا۔ یعنی جب ضرورت پڑی تو اپنی بیٹی کی خاطر آگے کا سبق نصیحت کر دیا اور وہ بھی قلم برداشت۔ پہلے ایڈیشن کے سرورق پر نمایاں کر کے لکھا گیا ہے کہ "وضع ظاہر لباس اور طرز تمدن میں انگریزوں کی تقلید کے نقصان دکھا کر مسلمانوں کو اس سے باز رکھا جائے۔"

۲۔ بنات الفنس کا موضوع تعلیم نسواں، خصوصاً معلومات علمی ہے۔ امور خانہ داری سے متعلق بحثیں کرتی ہے۔

۳۔ توجہ النصوص کا موضوع تربیت اولاد ہے اور نصوص کا کردار اہم پر مبنی۔ یہی اسلامی زندگی کا درس مقصود ہے۔

۴۔ محسنات یعنی فسانۃ مبتلا کا موضوع تعدد ازدواج کی معاشرتی خرابیاں ہے۔ کثرت ازدواج سے متعلق مذہبی و معاشرتی سطح پر تجزیہ 'جدید اور قدیم تعلیم کی خرابیاں' خوردتوں میں جاہلانہ رسوم و توہمات 'میراث کی تقسیم کا اسلامی نظام اور عورتوں کی حق تلفی نیز حقوق العباد کا ذکر مقصود ہے۔ البتہ زہر خورانی کے بعد قلم ایک حد تک واقعات معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اجتماعی سطح پر پورے

قصے میں اخلاقیات کی دیز تہ ہے، جس نے اسے تمثیل کے حصے سے ادا کر اٹھنے نہیں دیا۔

۵۔ ابن الوقت میں علی گڑھ تحریک کے نشی پیلو پر طنز لہر اعلیٰ زوں کی اندھی تقلید کے نتائج واضح کیے گئے ہیں۔ ابن الوقت کا مرکزی کردار اسم ہسٹن ہے اور اس میں سرسید کے کردار کی جھلک نمایاں ہے۔

۶۔ ایاتی کا موضوع ضدِ چوگلوں کی اہمیت اور اخلاقیات ہے۔

۷۔ دیوانے صادقہ میں مرکزی کردار صادقہ کے طویل مذہبی خواب کے پردے میں دینی مسائل اور اخلاقی مساویات کا حل بے تحاشہ مکالمے کے پیرائے میں ملتا ہے۔ یہ درحقیقت مولوی ذبیر احمد دہلوی کے مذہبی عقائد کی تفسیر ہے۔ جس کی تکمیلی صورت ان کی خالصتاً مذہبی تصنیف الاجتہاد مطبع اول، ہاتھام مولوی ریم بخش، شمس پریس دہلی، ۱۳۲۵ھ مطابق ۱۹۰۷ء میں دیکھنے کو ملتی ہے۔

فرانسیسی نقاد سانت یو کے کلاسیک کی وضاحت سے متعلق مضمون کی روشنی میں دیکھیں تو ذبیر احمد دہلوی کے مرآۃ العروس، قربۃ النور، فساد مبتلا اور ابن الوقت چار ایسے تمثیل قصے ہیں جن کے ذریعے انسان کے فکری سرانے میں روایت کی بازیافت کے سبب ہمیش بہا اضافہ ہوا، اخلاقی صداقتوں کی از سر نو دریافت ہوئی، انسان کے خاندان میں رفتہ رفتہ مدم بڑھنے والے دائمی جوش و جذبے کو، بے جا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تحلیلی کی اپیل محدود نہیں۔ سب کے لیے اور سب سے مکالمے کی بنیاد پر بات آگے بڑھی۔ طرز بیان نے دل موہ لیے، جدت برائے جدت کی بیباکیوں کے بغیر۔ یہ تخلیقی صفات دائمی اور آفاق گیر تھیں۔ نیز ان کی شہرت عمومی اور انفرادیت تسلیم شدہ۔

یہی خصوصیات ہیں جن کے سبب ذبیر احمد دہلوی کلاسیک مصنف کے طور پر نمایاں ہیں۔ اور تذکرہ چاروں تمثیل قصے کلاسیک شمار کیے جاتے ہیں۔ بطور خاص ابن الوقت کے حوالے سے بات کی جائے تو یہ تمثیل قصہ ہندوستان میں مشرق اور مغرب کی دینی، فکری، سماجی اور سیاسی آویزش کی تاریخ اور نسب ناموں کا فرق ہے۔ مشرقی منکر اور صداقت

کی ان بات کا نتیجہ ہے۔ مشرقیہ مغربی کے حیدریوں کے تجربات کا تجربہ ہے۔ نیکل قسہ ہوتے
ہوئے فکری سطح پر پہنچانے والی ادب کا سنگ بنیاد ہے۔ خواب و خیال اور
سیرت و باطن زندگی میں ایسی فنِ صلیبی کی نشاندہی کرتے ہوئے سدرہ ہندوستان کے
منصب پر پہنچنے والی ہوتی ہیں اور انفرادی صورت کا بیضا مشاہدہ اور تجربہ ہے۔ گو
یک طرفہ ہی ہیں۔

نذیر احمد دہلی لکھتے ہیں:

”انگریزوں کی عملداری میں ایسی ہے، افسانہ ہے۔ زور نہیں، نظم
نہیں۔ غرض جانے کیا بات ہے، اگلے وقتوں کی سی غیر درکت
نہیں رہی؟“ (ابن الوقت)

ایسا کہہ کر کون تھا؟ یا نذیر احمد نے ایسا کہہ کر کس کو کہا؟

اس جہس میں غور و فکر سے وہ ایک باتیں سمجھ میں آتی ہیں:

۱۔ اس دور کے ہندوستان میں فکری سطح پر مسلمانوں کا ایک گروہ مغرب کے
زیر اثر ہرات اور ہر تبدیلی کو قبول کرنے کو بے تاب دکھائی دیا بشرطیکہ حکومت
انگلتشیہ کا قرب حاصل ہو جائے۔

۲۔ دوسرا گروہ مذہبی کٹر پن کی اُس منزل پر غائر تھا جس کے نزدیک انگریزی
پڑھنا بھی جہان بننے کے مترادف تھا۔

۳۔ تیسرا گروہ نئی روشنی اور انگریزی تعلیم و تعلیم کا فائل تھا اور اس ضمن میں سرسید
سے متفق تھے، لیکن سرسید کی مذہب سے متعلق سوچ اُسے ناپسند تھی۔ انہی
لوگوں میں نذیر احمد دہلی بھی شامل تھے، جو انگریز حکام بالاکرم رسائی تو
چاہتے تھے لیکن مسلمان رہتے ہوئے۔

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد کی دنیا کی یہ فکری آدیزش ابن الوقت لکھتے
کی بنیاد بنی۔

قیحے کا آغاز ۱۸۵۷ء کے ہنگام سے ہوتا ہے۔ یہ ہندوستان کے بدلتے ہوئے تمدن

اور سائفری سلط پر ہرزہ کی اکھاڑ بچاؤ کا عہد ہے۔ ایک ایسا زامہ جب برصغیر کے مسلمانوں کے مسلمانوں سے عمومی تعصبات، فکری الجھڑے، خانگی اور عیسائی زندگی میں قائم ہونے والی تبدیلیاں، حاکم و محکوم کے بیچ پڑنے والے مسائل اور انتہا پروردگار کے خیال سے معادہ نام کر دہ نوجوانان ملت کی جذباتی اور ذہنی کیفیات اور اس کے مدد سے ایک مقیاس الحارث کے متقاضی تھے۔

یوں ابن الوقت کا کردار اور اس کے رویا موافقت میں تعمیر کی گئی تھا ہندی اور کردار سازی ایک مقیاس الحارث کی تشکیل سے کم نہیں۔ کرداری سلط پر ابن الوقت نئی نسل کے لمحہ بہ لمحہ متغلب ہوتے ہوئے افکار اور جہت الاسلام، قدیم مذاہب، نقطہ نظر کے ناپید ہونے لہذا کہیں تو ابن الوقت، روایتی مضمون میں ابن الوقت دکھائی دیتا ہے اور کہیں حقیقتاً "وقت کا بیٹا" ایک ایسا جدید ذہن جو اپنے عہد کے متنوع مسائل کا شور مچاتے ہوئے مناسب تر رویہ تلاش کر سکتا ہے۔ یہ کردار ڈھلا ڈھلا نہیں بلکہ پورے قہقہے میں اس کی بندوبست نشوونما ہوئی ہے۔

ابن الوقت، ابتدا سے ہی ایک خاص انداز طبع کا مالک ہے۔ غافل اوقات میں تاریخ کا مطالعہ اور کھنڈرات سے دلچسپی، نیز ان سے متعلق خود فکر اس کا اصول ہے۔ شمس العلماء پیدا کرنے والے دہلی کالج کی تعلیم اور آگے چل کر نوبل کی تربیت، اس کی فکری آکھان کے مختلف حوالے ہیں۔

زندگی کی گھمان میں کود پڑنے سے پہلے ابن الوقت اس چورستے پر نگاہ ڈالتا ہے جس کی ایک راہ انگریز کے خلاف پیدا شدہ منافرت اور تعصب کے خاتمے اور مخالفت کی ہے۔ اور اس کے دوسرے سرے پر انتظامیہ میں شرکت ممکن ہے۔

دوسری راہ ہندو مسلم عداوت کی ہے۔ اس لیے بھی کہ اب مسلمان اور ہندو حاکم اور محکوم کے بجائے حکومت انگلشیہ کی رعیت کے رشتے میں پروردیہ گئے۔

تیسری راہ عیسائی مشنری تحریکوں (از قسم پٹن پادری مشن سیرام پور) کے سامنے بند باندھنے کی ہے۔ جبکہ ایسا ہرگز نہیں کہ کہنی کی حکومت یا حکومت انگلشیہ نے

جسٹس مشنری تحریک کی گلی مارا جائے۔ جبکہ چلی راہ مسلمانوں میں پانی بانٹ دینا مل جہات اور
بہت پسند کردہ قسطنطنیہ کی طرف سے کی گئی۔

ایکے میں ایسی اوقات ہوتے ہیں کہ صرف ایک خود پرستی کی صورت حال میں ایک
دور اور نکلتا ہے۔ ایسی اوقات کا جذبہ نرم کہیں یا انہیں دوستی، وہ بلوائیوں کے ہاتھوں پر تو
دربانے سے ذلیل کر دیا جاتا ہے۔ حکومت انگلیشہ اس کے اس اقدام کو سراہتے ہوئے قطعاً
اراضی سے نوازتی ہے، نیز ڈپٹی گورنر کے منصب جیل پر نازل کرتی ہے۔ ظاہرہ منسلک ہیں مگر
اور اپنے بھائی جندوں کی نظر میں "کرسٹائی" ٹھہرا۔

ایسی اوقات کی اس ظاہرہ دور داخل کا یا کلب میں اس دور کے تعلیم یافتہ طبقے کی
نفسی کیفیات کو دخل ہے۔ ایک دور میں جب ایسی اوقات کا قاتل حکومت انگلیشہ کی انتظامیہ
بے کردہ لگتا ہے تو ایسی اوقات بڑی اہم گفتگو کرتا ہے۔ اس کے خطاب میں معاشرتی،
مذہبی اور سیاسی مسائل پر گفتگو کے دوران ہندوستانی مسلمانوں کا نقطہ نظر خاص طور پر توجہ
کا طلب ہے۔ اُس نے مسلمانوں کو عجیب آزادی کے ہنگام سے بری الذمہ ثابت کیا۔ اس لیے
کہ ابن الوقت کے نزدیک حاکم اور محکوم کی نئی حیثیت کی تعیین میں مذہبی تعصب کو بنیادی
حیثیت حاصل ہے۔ وہ مختلف النوع براہین و دلائل سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے
کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں کئی مناسبت نہیں۔ دونوں اہل کتاب ہیں لہذا دونوں کے
عام میل جول میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس توجہ کے سبب ابن الوقت اسلام اور عیسائیت
کے درمیان ایک پہل کا کام دے رہا ہے۔ دوسری جانب ذیل کا رویہ ایک سوچے سمجھے منصوبے
کی پیداوار دکھائی دیتا ہے۔ عام میل جول میں ذیل کا رویہ ہندوستانیوں سے یکساں نہیں۔
ایسی اوقات سے اُس کی موانعت ایک خاص مقصد کے حصول کی خاطر ہے۔ اسی طرح
ایسی اوقات بھی درحقیقت وہی کچھ نہیں چاہتا جو کچھ ظاہر کر رہا ہے۔

ابن الوقت کا خیال کی راہ پر چل نکلتا تھا، لیکن اُس سے ایک بڑی بھول ہوئی۔ وہ
میں لوگوں کی اصلاح کا طلب گار تھا، اپنے مذہبی اعتقادات اور ترمیم شدہ نظریات کے سبب
اُن سے دور ہوتا گیا۔ یا یوں کہیے کہ اُن لوگوں نے اُسے رد کر دیا۔ یوں الگ تھلک ہو جانے

ہے، جن کی اصلاح مقصود تھی، ان کی اصلاح ممکن نہ ہو سکی۔

ابن الوقت کے ترمیم شدہ مذہبی نظریات و اعتقادات حریر احمد دہلوی جیسے رائج العقیدہ مسلمان کے حقائق کا قصداً ہیں۔ ابن الوقت اپنے تجربات کی معرفت ایک ایسے منطقی میں جا سکتا ہے جہاں قدم رکھنے میں خود نذیر احمد کو قائل تھا۔ لیکن یہ بھی ایک کمال حقیقت ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے ابن الوقت کی کردار سازی کا یہ تجربہ کرنا مذہبیت کے اعتقادی منطقی سے باہر نکل کر کیا۔

ابن الوقت کے خیال میں :

”خدا اور آدمی کے مابین ایک معاملہ ہے، جس میں کسی دوسرے شخص کو مداخلت کا اختیار نہیں۔“ (ابن الوقت)

”مذہبی رسوم کی پابندی اور لوازم مذہب پر کاربند رہنا

بھی ضروری ہے۔“ (ابن الوقت)

گو نذیر احمد دہلوی، ابن الوقت کی تجملہ ناکامیوں کے اسباب اس کے اعتقادات کی کمزوری میں تلاش کرتے ہیں اور مسائنرٹی و سیاسی محرکات کو نظر انداز کر دیتے ہیں لیکن یہ ایک طرز نفسیاتی تجزیہ بھی خاصے کی چیز ہے۔ خاص طور پر ابن الوقت کا ذات کے وقت اپنے پُرانے پکڑے پہن کر رشتے داروں کے ہاں ابن الوقت کی نفسی کیفیتوں کا عجیب و غریب بیان ہے۔

قصہ آگے بڑھتا ہے :

بالآخر عوام الناس سے کٹ کر رہ جانے اور ظاہری نمود و نمائش پر بے پناہ اعتراضات کے سبب ابن الوقت مقررین ہو جاتا ہے۔ پھر جب نوبل لندن چلا گیا تو اس کی سرپرستی سے محروم ابن الوقت کو حکومت انگلشیہ کے افسران بالانے بلے طرح تنگ کرنا شروع کیا۔ ناماعتقت اندیشی اور کوتاہ بینی اس کے علاوہ ہے۔ دم آخر حجۃ الاسلام کی بدولت جملہ مصیبتوں سے نجات پائی۔

ابن الوقت کے پورے قصے میں اُس قدر کے رجعت پسند کٹر مولوی اور نذیر احمد

دہلی کا راجہ پتلی کھانا تھا جسے جیسے اب الوقت مشرقی وضع سمجھتا ہے، نذیر احمد اس سے متفرق ہونے چاہتے تھے، حالانکہ پورے تھے جس چند ایک مقامات کے علاوہ ابن الوقت نے نظریات ایک پاکستان خیال مسلمان کے نظریات ہی دکھائی دیتے ہیں۔

بغول سید حسن: (ابن الوقت) کے نام سے آدھی چمک جاتا ہے کہ پورے درجہ کا موقع بہت چمک لگیں وہ اصل میں دھوم ہے۔

ابن الوقت کہتا ہے کہ زور سے قربت کسی ذاتی منت کے پیش نظر نہ تھی بلکہ ملکی اور ملی حالت کو سمجھنے کی ایک کوشش تھی۔ ابن الوقت ذیل کو کسی لاپے کے پیش نظر پناہ دی۔ یہ بر ملا کہتا ہے۔

”میں نے اس خدمت کے عوض میں سرکار سے کسی صلے یا انعام کی

درخواست نہیں کی، نہ جہد کو اس کا حق یا دعویٰ ہے۔“ (ابن الوقت)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن الوقت کی کردار سازی کرتے ہوئے نذیر احمد دہلی نے سرسید احمد خاں کا خاکہ اڑایا؟

اس خصوص میں بہت سے ناقدین نے دو ٹوک بات کی ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن فاروقی، ڈاکٹر سید عبداللہ، سبط حسن اور عبد السلام نے اسے سرسید کا خاکہ اڑانے سے تعبیر کیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے قربانیاں تک کہہ دیا کہ

”نذیر احمد نے سرسید کے عروج اور قبول عام کے خلاف کسی

پوشیدہ جذبہ رقابت سے مغلوب ہو کر کتاب لکھی ہے۔“

اس نقطہ نظر کو رد کرنے میں بھی ہمارے بعض اکابرین نے اتنا ہی زور لگایا۔

ڈاکٹر محمد صادق نے ماہ تو باہت ۱۹۵۱ء میں اسے ایک بڑی غلط فہمی قرار دیا اور ماہ نو کے اسی شمارے میں شاہد احمد دہلوی نے جامع مسجد لاہور میں پیش آنے والے اس واقعے کی یاد دلانی جب سرسید احمد خاں، لاہور میں ”نیجری“ کہلائے اور نذیر احمد دہلوی نے ان کی بروقت مدد کی۔

شیخ محمد اکرام نے اول الذکر نقطہ نظر کے حامل ناقدین سے متعلق لکھا کہ

”یہ بھول جاتے ہیں کہ مٹری ایک کمیشن کی کافرین کی دلی کٹھنہ

بڑا سبب نذیر احمد کی تقریریں ہوتی تھیں؟ (موج کوثر)

یہ سب بھی درست لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن الوقت کا ادائیگی میں مطالعہ
سوانح سے خفت، کنڈرات سے دلچسپی، ایک میسائی خاتون کو بلوائیوں سے بھاگے جانا، مدلل
اعزاز میں مسلمانوں کو جنگ آزادی کے ہنگام سے بری الذمہ قرار دینا، میسائی مسلم خاتون
دور کرنے کی کوشش، مذہبی اعتقادات اور مترضیں، نیز حکومت انگلشیہ سے منصب پانا چند
ایسے واضح اشارے ہیں جنہیں ابن الوقت کی کردار سازی کے ضمن میں جھٹلانا ممکن نہیں۔ لیکن
اس میں کوئی عیب نہیں اور نہ ہی اسے کسی پوشیدہ جذبہ رقابت کا شائبہ قرار دیا
جاسکتا ہے۔

کمیشن کی بنیاد کوئی بھی واقعہ (یا واقعات کا سلسلہ) اور کوئی بھی جیتا جاگت کردار
ہی نہ تھا۔ یہ قطعاً ضروری نہیں کہ کمیشن کی بنیاد بننے والے خام مواد کو ڈھونڈ ڈھانڈ کر کسی
فرد واحد کا شخصی خاکہ اُڑانے پر عمل کیا جائے۔ جیسا کہ ابن الوقت کے سلسلے میں ہوا۔

ابن الوقت بطور ایک کردار، ہر سطح پر قدامت اور جدت کے درمیان متعلق دکھائی
دیا۔ یہ اگھ قصبہ ہے کہ اُس زمانے میں مسلم ہندوستان بیل کی طبلانے ایسے سانچے میں ڈھلنے
لگی تھیں، جس کی علامت ابن الوقت ہے۔ یہ کردار نذیر احمد کے دیگر من پسند کرداروں (از قلم
تیزدار، ہو، مجتہ الاسلام اور نصوح) کی طرح منجمد کردار نہیں۔ ہر طرح کے ماحول اور فضا
میں اپنی شخصیت کا از سر نو جائزہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس قصبے میں اکثر ایسا
ہوا بھی۔ چونکہ یہ نذیر احمد کا ایک مقرب کردار ہے، اس لیے مصنف کے فکری قصبات سے
آزاد رہ کر اپنی شخصیت کی تعمیر خود کرتا ہے۔ نذیر احمد کے گھرے گھرائے نسوانی کرداروں سے
یکسر مختلف، جنہیں بقول علی عباس حسینی پھونسنے کے لیے شوہر کو دھوکے کرنے کی حاجت محسوس
ہوتی ہے۔

یوں کہا جاسکتا ہے کہ نذیر احمد دہلوی نے سارے تمثیلی قصبے اپنے مخصوص مذہبی، تعلیمی
اور اخلاقی نظریات کے تحت لکھے۔ ان تمام تمثیلی قصوں میں پلاٹ واضح اور مکمل ہے، ابتدا

اسلامی تعلیم کا احساں بھی پایا جلتا ہے لیکن ابھی الوقت کے علاوہ ان کے سامنے کے سارے کردار ساکت ہی رہتے ہیں۔ مسلح اور مجبور کردار کسی بھی اندوختی افسانہ اور فزیک سے محروم خالی۔ اصغر علی، اکبری، محمد عاتق، محمد کمال، کلیم، طاہر دار بیگ، 'نصوح'، 'ہفتا'، 'ملکہ' اور ابھی الوقت، 'غرضیکہ سب کے سب اہم پسمنی کرداروں کے نام، حرکات و سکنات اور روئے اپنی کل میں قشیل (Allegorical) ہیں۔

بے شک نذیر احمد دہلوی ہمارے ایک انتہائی اہم تمثیل نگار ہیں لیکن نمونہ کے پہلے ناول نگار ہونے کا ہر اس مردِ اسلام کاٹ کے مفصلہ جہدِ عظیمِ شر کے ماتھے پر ہی بتا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ اردو کا پہلا ناول، از محمد علی صدیقی، مطبوعہ: قومی زبان کراچی
- ۲۔ 'انفہرست'، مرتبہ: تجملہ مرزا بیگ دہلوی، حیدرآباد دکن، نظام پریس، طبع اول، ۱۹۲۳ء
- ۳۔ 'Two Centuries of English Novel'، کوالہ
- ۴۔ 'حیات النذیر'، از سید افتخار عالم، مارہروی ختم بلگرامی، 'شمسی پریس'، دہلی، '۱۵۳'، ۱۹۱۲ء

نذیر احمد کے ناول اور ناقدین ادب

اشفاق محمّد خاں

مولانا نذیر احمد کے ناولوں سے متعلق ہمارے دانش ور عرصہ دراز تک اس بحث میں مصروف رہے کہ مولانا کے قصوں کو ناول کہا جائے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس بحث سے متعلق پروفیسر احتشام حسین (رحم) اپنے ایک مضمون "نذیر احمد کے ناول" میں لکھتے ہیں :

"ہنری جیمس نے ۱۸۸۸ء میں اس کی شکایت کی تھی کہ انگریزی ناول نگاروں کے سامنے نہ تو فن کا کوئی نظریہ ہے اور نہ اس بات کا شعوری احساس اور عقیدہ کہ وہ ایک ادبی صنف کی تخلیق کر رہے ہیں۔ اگر یہ بات انگریزی کے لیے کہی جاسکتی ہے تو اردو کس شمار میں ہے! یاد رکھیے کہ اتفاق سے یہ وہی سنہ عیسوی ہے جس سال نذیر احمد نے اپنا آخری ناول ابن الوقت ختم کیا۔ اس لیے اس پر بحث کرنا کہ نذیر احمد کے ناولوں کو ناول کہا جائے یا محض نمیشلی قصے، تقریباًًً تفصیل اوقات ہے۔ ناول کی ہیئت کی پیمائش موضوعات کی آزادی، اسالیب کا تنوع، ہنریک کی رنگارنگی ناول کی صورت کے متعلق کسی حربہ آخر کے اعلان کی اجازت نہیں دیتے۔ اسی وجہ سے میں سمجھتا ہوں کہ نذیر احمد کے اکثر قصوں کو ناول کہنا غلط نہ ہوگا۔ وہ

نواب خاندان میں ناول نگار تھے اور کہانیاں ناول ہی کہہ کر کہہ رہے تھے اور میں نے انہیں "ایک قسم" کے ناول ہی کہہ کر اظہار خیال کر دیا تھا۔

انہوں کو انتقام جیسی صاحب مروج اس مضمون کے بعد پھر کوئی مضمون نذیر احمد پر نہیں لکھ سکے اور انہوں کو پیارے ہو گئے۔ بہر حال مجھے بعض ناقدین ادب کے اُن بیجا اعتراضات اور نکتہ چینوں کا تفصیل جاننا پڑنے میں انتقام صاحب کے مضمون سے تقویت مل جاتی تھی۔ نذیر احمد کی ناول نگاری کے سلسلے میں اب ہم کچھ اس طرح کے خیالات کا اظہار کیا جاتا ہے۔

اصلاح و مصلحت اُن (نذیر احمد) کی نگہی میں پڑی تھی.... مولوی صاحب کی تمام کتابوں میں اُن کی مصدیت اس قدر نمایاں ہے کہ بعض اوقات تو انہیں ناول کہنے کو جی نہیں چاہتا.... اُن کے ناولوں کے پلاٹ سیدھے اور سبٹ ہیں۔ ان میں نہ حسن کی دلفریبیاں ہیں اور نہ عشق کی گرمیاں۔ مولانا چونکہ کٹر مولوی تھے اور ایک بے پناہ داعی، وہی کٹر مولویت اور سبر آزار اخلاقیات ان کے ناولوں میں جاری و ساری ہے۔^۱

اُن کی "مشرقِ طبعیت"، "رنگین طبعیت" ہی نہیں بلکہ زن و شو کی محبت کے نام سے بھی لجاتی ہے۔^۲

مولانا کی ساتویں تصنیفیں "نیشیل" ہی ہیں اور "نیشیل" کی حقیقت سے اُن کو جاننا خاصا معلوم ہوتا ہے۔^۳

نگاروں کی جدید دنیا میں نذیر احمد کے ناولوں سے متعلق اس طرح کے خیالات اور اعتراضات ظاہر تو روزی معلوم ہوتے ہیں مگر ۱۲۰ سال قبل نذیر احمد کی تنگ و تاریک مشرق کی دنیا کو کچھ مغرب کی روشنی اور تابناک نظروں سے دیکھنا اور نئی نئی راہیں کھانا اس لیے مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ مانگے کا یہ نور زیادہ دیر اور زیادہ دیر تک ہمارا ساتھ نہیں دیتا۔ بعض اعتراضات یا کٹر چینی بھی بھی تنقید صالح نہیں بن سکتے۔ تنقید کا پہلو مقصد منصب اگر انصاف اور صراحت

تسلیم کر لیا جاتا تو پھر میں سب سے پہلے نذیر احمد کے اہول، فغانے، انکار و استہار اور ان کی منفو شخصیت کا مطالعہ اپنی ہی چشم بینا سے کرنا چاہتا۔

اس شخصیت سے شاید ہی کوئی انکار کر سکے کہ نذیر احمد کا جذبہ بھی بادشاہت اور اختیاتی روایت پرستی کا عہد تھا۔ ۱۹۵۷ء کے سیاسی انقلاب نے معاشرتی زندگی کو تروبالا کر ڈالا تھا۔ اقدار و منزلتیں ہل چکی تھیں۔ انفرادی اور انتشار کی کیفیات سے ہر فرد بے شمار چاہتا تھا۔ بدیقینی نے زبوں حالی میں حریفانہ ذکر رکھا تھا۔ بالخصوص دہلی کے متوسط طبقے کے مسلمانوں کی حالت بڑی ہی ناگفتہ بہ تھی۔ نذیر احمد ان مسلمانوں کے شب و روز سے بخوبی واقف تھے۔ ان کی نظرسر بردار مسلمانوں کے ماضی، حال اور مستقبل تینوں پر تھی۔ چنانچہ بعض شدید اختلافات کے باوجود نذیر احمد کو سرسید کی تعلیمی اور سماجی اصلاحی تحریک کی حمایت ہی میں مسلمانوں کی غلط و اصلاح اور ترقی کے امکانات نظر آئے۔ یہی بات نذیر احمد کی بصیرت اور بصالت، تدبیر اور تجربہ کی پہلی دلیل ہے۔ انھوں نے ہمیشہ سرسید سے اپنے خیالات و عقائد کے اختلافات کا اظہار بانگ ڈول کیا مگر ساتھ ہی بڑے خلوص سے جا بجا سرسید کے کارناموں کی عظمت اور اہمیت کا اظہار بھی کیا۔ مثلاً:

”میں نے آج تک اُن (سرسید) کی دعوت کو رد نہیں کیا اور انشاء اللہ
 کر دے گا بھی نہیں اور باوجودیکہ میں اُن سے بعض باتوں میں اختلاف بھی
 کرتا ہوں تاہم میرے دل میں اُن کی ایسی عظمت ہے کہ اگر میں اُن کے
 تمام عقائد سے اتفاق رکھتا اور مجھ کو پیر کی تلاش بھی ہوتی تو میں ضرور اُن
 کے ہاتھ پر بیعت کر لیتا۔“

(حیاتِ نذیر، ص ۲۴۲، مولف سید افتخار، عالم بنگلہ راجی)

آدم بر سر مطلب، الفاظ کا استعمال ادب اور تنقید میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ نذیر احمد یقیناً مذہبی آدمی تھے لیکن اُن کے سلسلے میں کٹر مولوی یا مولوت جیسے خطابات سے نوازا نہیں اُن کی اصل شخصیت اور کردار، اُن کی مذہبی فکر اور اُن کے لائحہ عمل کو سمجھنے میں مدد نہیں کرتے اور نتیجہ ہوتا ہے کہ ہم نذیر احمد کو بھی ایک عام تقلیدی اور روایتی مولوی تصور کرنے لگتے ہیں جبکہ

ساتھ ہی تھیں۔ اس کے علاوہ یہ ہے کہ نذیر احمد بلاشبہ مولوی تھے مگر ساتھ ہی ایک مفکر اور
 دانشور بھی تھے۔ ان کے ہر لکھنے والے نظریہ عام تعلیمی مولویوں سے بہت جہا تھا بلکہ دائرہ یہ ہے کہ
 انہوں نے اپنی زندگی میں کئی سو سالوں کی عمر میں کئی سو لکھوں سے بہت کم لکھتے رہے۔
 نذیر احمد اس کے علاوہ فراموش

مولویوں کی طرح تھے تو اچھے دھور کیجے۔ یہ مولوی ات بات میں ایک دوسرے
 سے لڑتے بھی ہیں اور جھگڑتے بھی ہیں۔ سارے شہر میں کوئی ایک مولوی
 بھی ایسا نہیں ملے گا جس کی نسبت کفر کے فتوے نہ لکھے گئے ہوں۔ مسلمانوں
 میں جتنے مولوی اتنے گندہ۔ ایک کے پیچھے ایک بلکہ ایک کے ساتھ ایک نماز
 پڑھتے تھے کہ کادو اور انہیں پھوٹ تو اس قدر ہے مگر یہ سید احمد خاں کو تو
 کوئی بھی اچھا نہیں کہتا۔ اور میری نظر میں تو ایسا مولوی بھی نہیں آتا جو
 انگریزی وضع کے جواز کا فتویٰ دے۔ کوئی اور مسئلہ ہوتا تو میں ایسا کہتے
 فتویٰ لکھا کر لادیتا۔ کچھ بڑی بات نہ تھی۔ ایک وقت کی دعوت کر دو اور مولوی
 صاحب کو بیاہو کھاؤ انہیں ان کا صدر ان کے گھر بنیاد پھر جیسا چاہو فتویٰ
 لکھا لو اور جب اور جتنی دیر چاہو دینا لکھاؤ۔ مگر انگریزی کے نام سے تو
 مولوی بد کہتے ہیں۔ جانتے ہیں ناکہ یہ انگریزیت ایک نہ ایک دن دنیا
 جہان سے مولویوں کا کھوٹا کھوکھلا کر رہے گی تو میری صلاح ہے کہ مولویوں کا
 نام ہی نہ لو..... ۶

(ایک مکالمہ - روایات صداقت، فصل ہشتم، صفحہ ۸۰-۸۶)

اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ نذیر احمد واقعی روایتی اور کٹر مولویوں سے
 کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ اس گروہ کے مولویوں سے ان کا جھگڑا رہا تھا۔ اسی بنا پر
 ایسے لوگ سرسید کے ساتھ نذیر احمد کو بھی بچری کہتے تھے اور ان پر بھی طرح طرح کے فتوے
 لگانے پر تیار رہتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح ناقدین ادب کو کم از کم نذیر احمد کی اجتہادی اور اصلاحی مولیت اور عام

مولویوں کی جہالت سے عبادت و ریاضات و معاشرت اور کوہِ تقدیر کی مذہبیت کے فرق کو
 سمجھنا ضروری ہے۔ نذیر احمد ایک عالم با عقل قسم کی شخصیت تھے اور وہ صحتِ مذہبی مولوی
 ہی نہ تھے ایک مفکر اور مدبر بھی تھے یعنی وہ مذہب اور زندگی کو الگ الگ کر کے نہیں
 دیکھتے تھے۔ شاید اس لیے کہ ان کا مذہب ظاہری اور رسمی مذہب نہ تھا۔ ان کے نزدیک تحقیق
 مذہب ظاہر اور باطن دونوں کی اصلاح کا متقاضی ہے اور ان دونوں کی اصلاح مذہب کی
 بین تعلیم۔ وہ دنیاوی معاملات و مسائل میں عقل کے دخل کو بڑی حد تک دے رکھتے ہوئے بھی
 عقل کی نارسائی پر زور دیتے ہیں یعنی عقل کی رسائی کی حدود جہاں ختم ہوتی ہیں تو پھر ان کے
 نزدیک معاشرتی ترقی اور اصلاح یا تمدنی صلاح و بہبود کا انحصار ایک ایسے عقیدے پر ہوتا
 ہے جو رب کے لیے یکساں طور پر نجات و منفعت کا سبب بنتا ہے اور وہ عقیدہ ہے خدا کی
 وحدانیت، رسول کی رسالت پر ایمان اور حیات بعد الموت کا یقین۔ یہاں خمیر اور خمیراں
 کے رہنا بن جاتے ہیں۔ موت کا یقین اور تصور بہت سی بُرائیوں اور ترغیبات سے دور رکھتا ہے
 اور صبر و تحمل سے رنج فرو کرتا ہے۔ یہ ہے نذیر احمد کی مذہبی فکر اور بنیادی عقیدہ۔ مگر اس
 بنیادی مذہبی عقیدے کا اثر ان کی روشن خیالی یا سائنسی ترقی اور سماجی اصلاحی کوششوں
 میں قطعاً خارج نہیں ہوتا۔ انھوں نے اپنی تخلیقات میں اپنے مذہبی عقائد کو اپنے عہد کی ضرورت
 کے تحت اور منزل مقصود تک پہنچنے کی خاطر وسیلے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ خود کرنے کی بات ہے
 کہ نذیر احمد جس معاشرے کے رکن تھے اُس میں وہ اسلامی شریعت کے بجائے کسی دوسری
 شریعت یا نظامِ حیات کے متعلق سوچ ہی نہیں سکے تھے۔ اس طرح اگر وہ اپنے عقائد میں کسی
 حد تک کٹر تھے بھی تو یہ ان کا قصور نہیں۔ زمانے اور ضرورتوں کا جبر بھی ہے مگر اس سے بھی
 انکار ممکن نہیں کہ ان کے عقائد بنیادی اصلاح میں بڑی حد تک مدد و معاون رہے۔ خصوصاً ان
 مسلمانوں کے لیے جو جہالت، رسمی مذہب اور توہم پرستی کے شکار تھے اور بدلتے ہوئے حالات
 میں جن کے ذہن پر آئندہ دور ہے تھے۔ ان مخصوص حالات میں نذیر احمد کسی جدید مادی یا
 معاشی انقلاب کا نہ وہ لگا کر یا صحیح انقلاب کا یقین دلا کر لوگوں کی زبوں حالی دور کرنے کا تصور
 بھی نہیں کر سکتے تھے لہذا وہ لوگوں کی اصلاح اور بقا کا امکان اپنے ہی مخصوص تصورات اور

تمام اقدار میں پائے گئے تھے جس کی تشبیہ و تمثیل میں انھوں نے اپنی ساری عمر کھپا دی۔ ان کو اپنی
 'منظور' کی طرف سے اس قدر دلچسپی تھی کہ اس لیے سرسید کی قومی اصلاحی
 تدبیر میں ان کو اگر کچھ ملتا تو بالکل سبھی سے تجویزی پڑی تو دوسری طرف سرسید کی مشرق و
 غرب کے تہذیبی اعتراضات کی پالیسیوں سے بھی نبرد آزما ہوتا پڑا اور خود ازجاء جنید کے صدق
 بنیاد سے نہ بڑے سوز و گم کہ نذیر احمد کو ان کے مذہبی عقائد نے کبھی بھی انھیں کوئی ناظر اور پڑھا
 دیا۔ اگر وہ بھی کوئی ناظر اور ہر دماغ ہوتے تو ان میں اور ان کے ہر مولویوں میں
 وہ فرق نہ رہتا۔ نذیر احمد چیزوں کو مدح و تحقیر کی صلاحیت رکھتے تھے اور ملک و قوم کی بدلی
 نے اسباب پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ ذیل کا مختصر سا بیان ان کی روشن خیالی، دور اندیشی اور
 جنت پسندی پر مبنی ایک پیش گوئی کا درجہ دکھاتا ہے۔ فرماتے ہیں :

ہم میں ہر کون میںوں کا ایک عیب تو ہے منطقی اور منطقی بھی لازم۔ اب سے
 شاید سو سالوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس پر مزید تفسیر 'تہذیب' و
 'تہذیب' کے معنی، 'کامیابی' کا معنی 'تہذیب' خود غرضی اور ناقصاتی یعنی
 تمام لوازم بد اقبال " (حیات النذیر خط ممبر ۱۶، صفحہ ۱۲۳)

اب جہاں تک ان کے نادلوں میں 'ممبر آزاد' یا اصلاح و موعظت گٹھی میں پڑا
 ہونے کا تعلق ہے تو عرض ہے کہ یہ بھی ان کے عہد کی مجبوری تھی۔ یعنی ۱۸۵۷ء سے پہلے اور بعد
 تک دہلی شہر دینی علوم کا مرکز تھا۔ تقریباً ہر گھر میں ایک عالم دین یا داعی موجود ہوتا تھا۔ شرفاء
 اور اہل قلم کی صحبتوں اور ان کی گفتگوؤں میں دینی اور ملی اصطلاحوں کے استعمال کا عام رواج تھا۔
 مناظرے اور مباحثے آتے دن ہوتے رہتے تھے۔ گھروں کے بزرگ، چھوٹوں کو پسند و نصیحت فرماتے
 تو ان کے سارے انداز میں مولویانہ خطابت کا رنگ حاوی رہتا تھا۔ غرضیکہ اس تہذیبی اور تاریخی
 پس منظر کے بغیر ہم نذیر احمد کے مفروضے پر نکتہ چینی کر کے ان کے ساتھ غیر مودبانہ سلوک
 کریں گے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ نذیر احمد کی 'مشرع' طبیعت، رنگین طبیعت ہی نہیں
 بلکہ زن دشوکی محبت کے نام سے بھی جانتی ہے۔ یہ بات بھی زیادہ مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ جن

صحابہ ذوق نے فناء مبتلا اور اپنی کاغذ سے مطالعہ کیا ہے وہ یہ جانتے ہیں کہ ان دونوں نادلوں میں روان 'مساہلات عشق'، 'حالات عشق'، 'مثنیٰ پرستی' اور 'شادی بید' کے مسائل سے متعلق خیالات کے علاوہ جنسی بے راہ روی پر بھی تبصرو ملتا ہے۔ بلاشبہ نذیر احمد کا عہد اہم جدید کی ساریاں لڑتیت اور خیالی رومانیت کی تصویر کشی کرنے کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ شاید اسی بنا پر وہ نفسیاتی الجھنوں یا جنسی عمر دیوں کو کسی بیجانی انداز میں پیش کرنے کے بجائے احوال معقولیت اور واقفیت کا لباس پہناتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نگینا بھی درست نہیں کہ نذیر احمد 'عشق کی دلفریبیوں اور عشق کی گرمیوں' سے بے بہرہ تھے۔ ہاں وہ حد سے بے نیاز ضرور تھے اور اس بے نیازی کا سبب ان کا سیرت پرست ہونا تھا وہ جس صورت کو ایک ماضی اور ناکام حقیقت دیتے ہیں اور جن سیرت کو ایک دائمی قدرانتے ہیں۔ وہ غلطوں کی طرح ایسے شعروادب اور فطری مشاغل کو بھی پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھتے تھے جو سوسائٹی کے لیے غریب اخلاق احال کا سبب بنتے ہیں شاید اسی بنا پر وہ ایسے کلام کو درسی کتب سے خارج رکھنا چاہتے ہیں جو بچوں کو زہری سے ہی عاشق مزاج بنا دے۔ فرماتے ہیں:

”مبتلا کو حال یہ تھا کہ جو شعر عاشقانہ ایک بار بھی اس کی نظر سے گزرا دیکھنے کے ساتھ ہی کا نقش فی الجہر ہو گیا۔ غرض فیضانِ محبت سے صحت میں ایک صفت اور پیدا ہوئی یعنی عاشق مزاجی۔“

(فسانہ مبتلا۔ دوسری فصل۔ آخری سطر)

گویا نذیر احمد اور حالی دونوں کی نیت بیکر تھی اور وہ اپنے اصلاحی اور مقصدی دور کے تقاضوں کے مطابق ماضی کے تیش پسند اور مجہول معاشرے کو متحول اور حقیقی صحت مند زندگی کی طرف لانا چاہتے تھے۔ نذیر احمد اور ان کے احباب محمد شاہ رنگیلے اور اختر بیجاں عسالم کی رنگ رلیوں اور پیش کو شیشیوں کو ان کے زوال کا ایک بڑا سبب سمجھتے تھے اور ان کے عہد کے رقص و موسیقی کو لہو و لعب اور شعروادب کی اس صفت کو نامقول گردانتے تھے جس کا تعلق حقیقی زندگی سے منقطع ہو چکا تھا اور ساری زندگی گویا حُسن و عشق کی ایک داستان ہی کر رہ گئی تھی۔ بہر حال یہ رحمان اور رویے ہمارے جدید نقادوں کی خواہشات کے برخلاف اس وقت کے

ہام غصہ نہیں تو یہی ملا حول اور منکر کیل کے دو بے اور محاسنات تھے۔ نذیر احمد کو ان کے کس طرح ایک نکتہ دیکھا جاتا ہے وہ ایک نظم انطون کی مثبت سے بھی صحت مند نسبتاً ملیر لٹاکو کے کہتے تھے ذریعہ ذریعہ۔

”نذیر احمد کے ناولوں کے پوٹ بکس اور پلاٹ ہیں۔ یہ کہہ کر بھی ہم ان کے ساتھ انصاف نہیں کر رہے ہیں۔ اگر ہم صحت اتنا سوچ لیں تو شاید اعتراض کا وزن کم ہو سکے گا کہ نذیر احمد داستانوں کے ایک صاحب طرز اور صاحب بصیرت فن کار تھے۔ اگر ان کا شعور اپنے دور سے آگے نہ جوتا تو داستانوں کی فضا سے ایک بڑی چھوٹ لگا کر اپنے قصوں کی بنیاد نئے پن (novel) یعنی ناول کے فن پر ہرگز نہ رکھ سکتے تھے۔ یہ ان کی فن کارانہ بصیرت کا ہی نتیجہ ہے کہ پہلی بار ہمیں ان کے قصوں میں منطقی ترتیب و تنظیم، سماجی شعور، واقعاتی تحلیل و بیان، دائرہ کردار، مکالمے، منظر نگاری، زبان و بیان کی خصوصیات اور زندگی سے منطقی ایک مخصوص نقطہ نظر جو ناول کے خصوصی عناصر ہیں وہ سب نظر آتے ہیں۔ نذیر احمد کے ناولوں کے پلاٹ سادہ اور اکبر سے ہونے کے باوجود داستان سے مختلف ہیں۔ ان کے ناولوں میں ہم ایسی جلتی دنیا کے عام انسانوں کو سانس لینے چہرے دیکھتے ہیں اور وہ ہمیں اپنی ہی دنیا کی بھلی بڑی تصویریں دکھاتے ہیں اور پہلی بار ہمیں ان کی سوسائٹی کے توسط طبقے کی معاشرتی مزہبی، تہذیبی اور اخلاقی حالتوں کا نقشہ اور انسانوں کی مختلف فطری، ذہنی اور نفسیاتی و نفسانی کیفیتوں کا احوال معلوم ہوتا ہے۔ ان کے ناولوں کے پلاٹ سیدھے سادے یا پلاٹ ہونے کا سبب اگر ایک طرف ان کی مقصد سے حدود و بستی ہے تو دوسری طرف ان کے محدود معاشرے کی سادہ اور عریضہ زندگی بھی ہے۔ آج سے ۱۲۰ سال قبل کی سادہ معاشرتی زندگی اور مصوم سماج کے پیش نظر نذیر احمد کے ناولوں میں جدید مہد کی گونا گوں پیچیدگیوں اور کش مکش کی تلاش جھٹکا ہے اور جہاں تک ان کی مقصد پر اعتراض ہے تو یہ مقصد بھی اُس مخصوص معاشرے کی مجھڑی کے طور پر ہمیں ہر ادیب کے یہاں کسی نہ کسی طرح سے نظر آتا ہے۔ شاید اس لیے کہ ان کی صدی بھی یورپ کی ترقیوں اٹھارہویں صدی کی طرح ”معاشرتی اصلاح“ کی صدی تھی۔ چنانچہ نذیر احمد بھی محض قصہ گوئی کو اپنا مقصد نہ بنا سکے۔ اگر وہ ایسا کرتے تو شاید ان کے لیے

حالات اور واقعات کو منظم اور مربوط کر کے مرکب اور جاندار پرچٹ تیار کرنا زیادہ مشکل کام رہتا۔ انھوں نے واقعات کے مقابلے میں انفرادیت کے اصول کو پیش کرنا ہی اہم سمجھا۔ وہ بہت نگارشی اور سماجی زندگی کی جزئیات کو دکھش اور دلچسپ انداز میں بیان کرنے کا ایسا ہی طرزِ کتب تھے جو ہر بڑے ناول نگار کے اندر ہوتا ہے۔ نذیر احمد کے تین ناول ایسے ہی جن میں دوسرے ناولوں سے قطع نظر فن کا راز طور پر پرچٹ کی تنظیم و ترتیب کا واضح شور مچوس ہوتا ہے۔ بعض ارباب فکر تو توبۃ النعوض کو اُن کا شاہکار ناول کہتے ہیں اور بعض ابنِ الوقت کو لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ فساد ہمتلا کے تعلق فرماتے ہیں :

”فساد ہمتلا میں قصہ سے دل بہنگی کا وہی عالم ہے جو مصنف کے اور ناولوں میں ہے مگر فن کے اسرار و رموز پر مجبور کے معاملے میں اس کو ہم نذیر احمد کا شاہکار شکلِ تریں قصہ کہہ سکتے ہیں۔“

مکی صیداد نے اُن کے منقلاہ جس ۱۳۸۰

گویا فساد ہمتلا کو اردو کا پہلا مکمل ناول کہا جاسکتا ہے۔ اور بتدیج اُن کے ناولوں کے پلاٹ میں ہمیں ایک نیا شورِ امیر ناہوا نظر آتا ہے۔ توبۃ النعوض کے بعد فساد ہمتلا اور فساد ہمتلا کے بعد ابنِ الوقت میں نئے کردار اور اُن کی زندگیوں کے نئے نئے مسائل ہمارے سامنے آتے ہیں۔ فساد ہمتلا اور ابائی میں غلاب محولِ معاملاتِ حسن و مشن، عمن پرستی اور جنسی بے راہ روی جیسے مضامین پر قدرے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس طرح جیسا کہ پچھلے صفحات میں کہا گیا ہے کہ نذیر احمد ہمارے ناقدوں کے اس اعتراض سے بھی بڑی حد تک بری ہو جاتے ہیں کہ ”ان کی مثنوی طبعیت، رنگین طبعیت ہی نہیں بلکہ زن و شو کی محبت کے نام سے بھی لجاتی ہے۔“

ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ نذیر احمد کا شور و فتنہ رفتہ رفتہ اپنے عہد کی تبدیلیوں کو گرفت میں لارہا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ وہ پرانی قدروں اور مضامینوں کو اپنے سینے سے لگاٹے رکھنا چاہتے تھے مگر ساتھ ہی بدلتے ہوئے نظام اور عہدوں کی دھندلی دھندلی جھلک بھی دیکھ رہے تھے اور اُن کا خمیر نیک نیتی سے کچھ چیزوں کو قبول کر رہا تھا اور کچھ کو رد بھی۔ ان کو بہر حال یہ

گوارہ تھا کہ معاہدے نادلوں کے چھٹ کی بنیاد، انخلا کی ضرورت مند لذتیت اور حقیقت
 شرعہ کے پروردگار کی خیالی اور غیر اخلاقی دمانیت سے اپنے قصوں میں بھی
 لطیف و لذت پیدا کریں اور یہ سب کچھ ضروری بھی نہیں ہے۔ پھر یہ کہ نذیر احمد نے جس معاشرے
 میں انھیں کھڑے باہن احوال کے وہ پردہ تھے اسی معاشرے کی زندگی کو اپنے نادلوں کا
 موضوع بنایا اور اسی قصوں توسط طبع کی عکاسی کی۔ واقف یہ ہے کہ ان کے معاشرے کا تصور
 نیچے تو مت کچھ ایسی تھی کہ معزز اور خرفاء کے گھرانوں کی مستورات خصوصاً بہو بیٹیاں شادی
 سے قبل اپنے کسی قریبی عزیز غیر محرم کے سامنے بھی نہیں آتی تھیں، شرم و حیا کی تدبیر ان میں
 کوٹ کوٹ کر بھری تھیں، غالباً اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ پُرانے قصے یا ناول افشاءِ آزاد سے
 لے کر امرا و جاہان اور اہم سماجی توسط گھرانے یا بچے کے افراد کی حقیقت داستان سے خالی ہیں۔ ان
 نادلوں میں مجرے دل و داغ و ناب، بیش پرست رُسا اور اُمرا، آزاد و طبیعت بیگنا، آوارہ
 عورتیں اور لوطیٹیں، دایاں، مہرباں اور ماماؤں وغیرہ ضرور نظر آتی ہیں۔ اس طرح اب ہم اسے
 نذیر احمد کی فنی بصیرت اور شعور کی دین ہی کہہ سکتے ہیں کہ مولوی ہونے کے باوجود انھوں نے
 پہلی بار داستانوں کی خیالی دمانیت اور لذتیت سے دامن نہ چاکر واقعیت اور حقیقت نگاری
 کے ذریعے اپنے معاشرے کی جو بہر تصویریں ہمارے سامنے پیش کیں۔ کاش ۱۹۵۰ء تک وہ
 ہمارے درمیان رہتے تو ممکن ہے کہ تبادلیہ اور قرۃ العین حیدر سے بہت پہلے "شعور کی رو" اور
 صحری حیات وغیرہ جیسے موضوعات و دھانیاں سے تعلق بھی وہ کچھ ایسے فن پارے ضرور چھوڑ
 جاتے کہ جن کو ہم ان کے چند بہترین نادلوں کی طرح آج اپنے ادبی نصابوں میں جگہ دینے پر
 مجبور ہوتے۔

عوضہ دراز تک اس موضوع پر بھی بحث و تمحیص اور تنقید و تحقیق کا سلسلہ جاری رہا کہ
 آیا مولانا آزاد کے پہلے ناول نگار ہیں یا نہیں۔ تفصیل میں جائے غیر صرف اتنا کہنا کافی ہوگا
 کہ مولانا نذیر احمد کے مرآۃ العروس (۱۸۹۹ء) کو ہی بالآخر اردو کا پہلا ناول تسلیم کیا گیا ہے اور
 بعد میں ان کے تمام دوسرے نادلوں پر تنقید و تبصرو اور اقرضات کا سلسلہ شروع ہوا۔ گذشتہ
 اوراق میں چند اقرضات کے مدلل جوابات دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اب ایک آخری اقرضے کے

سلیلے میں اپنے خیالات پیش کر کے اس مضمون کو ختم کر دیں گے۔
 ڈاکٹر احسن فاروقی صاحب فرماتے ہیں کہ مولانا کی ساتوں تصنیفیں تمثیل ہی ہیں اور تمثیل
 کی حیثیت سے ان کو جاننا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے ہمارے علمائے آندو نے تمثیل کی تعریف یہ کہ اس طرح کی ہے کہ
 غیر مرئی چیزوں کو مرئی غیر محسوس کو محسوس و مبہم یا غیر اعتدال اور غیر اعتدال کی تقسیم کرنا تمثیل کے
 مترادف ہے۔ ڈاکٹر اگیان چند نے اپنے ایک مضمون میں تمثیل بھیجی کی تعریف کرتے ہوئے آندو کے
 تمثیل نگاروں کی ایک فہرست بھی شامل کی ہے۔ اس فہرست میں انھوں نے خواجہ بندہ نواز گیسو
 دراز کی سب کس سے لے کر کرن چند کلاطریہ شاہد ایک گدھے کی سرگوشٹ تک تمام تمثیل
 نگاروں کے نام آندو ان کی تخلیقات درج کی ہیں۔ مگر ان ناموں میں کہیں بھی مولانا ذہیر احمد کی
 سات تمثیلیں (بقول احسن فاروقی) میں سے کسی ایک کا بھی نام بطور تمثیل تحریر نہیں کیا ہے۔
 گمان چند ایک مستند عالم اور محقق ہیں۔ بالخصوص داستانوں اور ادب پر ان کی گہری نظر ہے۔ اگر
 موصوف ذہیر احمد کے قصوں کو بھی تمثیل سمجھتے تو ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرنے میں
 انھیں کوئی تکلیف یا زحمت نہ ہوتی۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ احسن فاروقی نے تمثیل اور ناول کی تعریفات اور ان کے
 موضوعات اور ہیروئنوں میں فرق کیے بغیر ذہیر احمد کے ناولوں پر تمثیل ہونے کا دعویٰ دائر کر دیا۔
 میرا خیال ہے کہ موصوف سترھویں اٹھارویں صدی کے انگریزی کے تمثیلی قصوں کے پیش نظر
 ذہیر احمد کے قصوں کو بھی ناول کہنے کے بجائے تمثیلی قصے کہنے پر مصر ہیں۔ جب کہ ذہیر احمد تک
 اٹھارویں صدی کے جو بھی انگریزی قصے پہنچے تھے ان میں سے صرف دو قصوں سے براہ راست یا
 بالواسطہ طور پر اپنے دو قصوں کا خمیر تیار کیا تھا۔ ان میں سے پہلا نبات العنش (۱۸۷۳ء) اور
 دوسرا آتہ النور (۱۸۷۷ء) جن کے ماخذ بالترتیب انگریزی کے درج ذیل دو قصے (ناول)
 ہیں :

The Family Instructor by Daniel Defoe

(1681, Pt. 1)

نذیر احمد نے خود اعلان کیا ہے کہ "مرآۃ العروس کے بعد میں نے سینڈ
فیلڈ (Sandford) کی طرح کا ایک ناول نہایت انشعش لکھوں کے
لئے لکھا اور اس کو طبع انعام سرکار میں چلا گیا...."

لکھنؤ کا مجموعہ، چالیسواں کھنڈر، جلد دوم، ۱۹۲۲ء

اس کے بعد دوسرا ناول توبۃ النوح ہے جس کا پلاٹ فمیلی انٹرکمز سے لیا گیا ہے۔
انگریزی کے دونوں ناول اوزنیر احمد کے دونوں قصوں یا ناولوں کو سب رس خط نقد پر
شکار نامہ، بستانِ محنت و فحوا کی غمرت میں ہرگز ہرگز شمار نہیں کیا جاسکتا۔ انگریزی کے
میں ابتدائی قصوں کو ناول کہا جاسکتا ہے تو نذیر احمد نے کیا جرم کیا ہے کہ ان کے قصوں کو نہ
مرتب ناول بلکہ تمثیل سمجھنے پر اصرار ہے؟ نذیر احمد کے باقی پانچ ناول طبع زائد ہیں۔ ان پر بھی
تمثیل کا کسی طرح سے اطلاق نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ان کے کرداروں میں کوئی کردار گدھے کی شکل
یادوں، غمزہ، ادا، حسن، رقیب، ملکہ، تقدیر، عقل و غیرہ کی صورت میں نظر نہیں آتا۔ سب کے
سب انسانوں کے اعمال و افعال سے وابستہ ہماری ہی دنیا کے کردار ہیں۔ نذیر احمد کے
کرداروں کے تمثیلی ہونے سے متعلق غلط فہمی صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ نذیر احمد نے
اپنے کرداروں کے نام ان کے اوصاف کی مطابقت سے رکھے ہیں یعنی بڑی بہن کی نسبت
یا صفت سے اکبری، چھوٹا ہونے کی صفت سے اصغری رکھ دیا۔ اسی طرح ان کے جتنے کردار ہیں
سب کے سب اپنے اپنے توصیفی ناموں سے پہچانے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آج بھی
ہمارے گھروں میں چھوٹا نام، بڑا نام اور عزت کے ناموں کی روایت برقرار ہے۔ اس طرح
ہم نذیر احمد کے ناولوں کے توصیفی ناموں کو تمثیل سے کوئی نسبت نہیں دے سکتے۔ نذیر احمد
کا ماحول اور دہلی کا معاشرہ اہل زبان کا معاشرہ تھا۔ گلی کوچوں میں زبان وانی اور شعر و شاعری
کے چرچے اور معرکے تھے۔ رعایت فعلی اور فعل جگت کا استعمال خوش مذاقوں کا عام چلن تھا۔
زبان و تہذیب کی یہ تمام خصوصیات ان کی فطرت کا حصہ بن چکی تھیں۔ چنانچہ نذیر احمد کے

قصوں کی زبان میں رعایتِ فطری کا استعمال ایک تھوڑی بات تھی۔ ان کے کرداروں کے ناموں میں اس رعایت کا پایا جاتا بھی اسی مخصوص اصول و تہذیب کا اثر کہا جاسکتا ہے۔ مگر جتنے بھی نام ہیں وہ سب ہمارے جانے پہچانے اور ہمارے ہی رکھے ہوئے اپنے نام ہیں۔ یہ روایت کی مجبوری اور نذیر احمد کے رعایتِ فطری کے شوق کا نتیجہ ہیں۔ ان کے کرداروں کو کوشش مجسمہ بننا سراسر زیادتی ہے۔ ہر کردار اپنی صفات کا منظر ہے۔ ان میں چند نام ایسے ملیں گے جو اسمِ ہستی ہیں یعنی حجت الاسلام، ظاہر دار بیگ اور ابن الوقت (اور یہ اسی طرے کے دوسرے نام) اپنے اعمال و اوصاف کی بنا پر رکھے گئے ہیں اور سب کردار متحرک، زندہ ہماری ہی دنیا کے پلٹے پھرتے کردار ہیں۔ ان کے ناموں اور کاموں سے اجنبی ہونے کا احساس نہیں ہوتا۔ خصوصاً ابن الوقت اتنا مکمل کردار ہے کہ اس کا نام بدل کر کوئی دوسرا نام رکھ دیا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا۔

انفرض، نذیر احمد کے ناولوں کو جدید ناول نگاری کے میسار پر جانچنا اور اعراض کی بوجھار کر راحت ضد تنقیدی تقاضوں کے سراسر خلاف ہے۔ ہمیں تو نذیر احمد کو تاریخ، سماج، زندگی اور فن کے وسیع تر تناظر میں دیکھنا ہو گا یعنی نہ تو ہم ان کی اس شدید مقصدیت کو نظر انداز کر سکتے ہیں جو کہیں کہیں فن کے باریک نازک تاروں کو توڑتی ہے اور نہ ہی ہم ان کی قصہ گوئی کی جدت و ذرت، تخلیقی اختراعی قوت، اپنے زمانے اور زندگی پر نظر اور انسانوں سے متعلق ان کی گہری ہمدردانہ بصارت و بصیرت کے اعتراف ہی سے روگردانی کر سکتے ہیں۔ اس انفرط و تغریط کا نتیجہ نذیر احمد کے ساتھ نا انصافی ہوگی۔ نذیر احمد کے ناولوں کی فنی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہوئے یہ حقیقت ہمارے ذہن میں رہنا چاہیے کہ وہ بالآخر اُردو کے اولین نامہ نگار ہیں۔ اُردو ناول نہ صرف نذیر احمد کی تجربہ گاہ میں بلکہ ان کے بعد آنے والے بیشتر ناول نگاروں کی تجربہ گاہوں میں بھی تشکیلی دور سے گزر رہا ہے۔ تشکیلی دور بلکہ اُردو ناول نگاروں کی دہلیز پر ہم نذیر احمد سے مکمل یا مثالی ناول کا تقاضا کیسے کر سکتے ہیں۔ بایں ہمہ، تاریخ کے اس خاص نقطے پر وہ جتنے اور جیسے ناول اُردو زبان کو دے گئے ہم ان پر بحیرت، انفرط و سرت ہی کر سکتے ہیں۔

خارجی کو ظہری کی طوالت کی زحمت سے محفوظ رکھنے کی خاطر عزیز احمد کا درجہ ذیل
میں نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں،

.... میرے خیال میں حافظہ نذیر احمد کے ناولوں سے ہم نے بڑی بھرمانہ
فصلی برتی ہے۔ نذیر احمد اردو کے پہلے کامیاب ناول نگار ہیں۔ انہیں
کہانیاں کہنا آتا ہے اور ان کی کہانیاں زندگی سے براہ راست چنی گئی
ہیں۔.... خارجی صفت نگاری کا یہ کمال آج تک کسی اور ناول نگار کو
نصیب نہ ہو سکا۔ گڑیاں کھیلنے والی لڑکی سے لے کر نوح جیسے پیر تائب
تک ہر ایک کی گھریلو لمپیٹوں، ہر ایک کی ذہنی استعداد کا نذیر احمد کو
علم اور تہ ہے۔ ان کی کردار نگاری کا رجحان اصلاحات کی طرف ہے لیکن
یہ اصلاح محض گھریلو اخلاقی اصلاحات ہے یہ نفسیاتی غلطیوں کی تہ تک نہیں
ہوتی۔ اس لحاظ سے نذیر احمد کا پایہ پریم چند سے بھی بلند ہے۔ ان کے
تمام اہم کردار ایک انفرادی شان رکھتے ہیں۔ حالانکہ ان کی انفرادیت
زیادہ تر محض خارجی ہوتی ہے۔ میرے خیال میں فساد مبتلا نذیر احمد
کا کامیاب ترین ناول ہے۔.... واقعہ نگاری کا یہ کمال نذیر احمد کے بعد
اب تک کسی اردو ناول نگار کو حاصل نہیں ہوا۔ ان کی دھلی ہوئی زبان ہر
چھوٹی سے چھوٹی چیز کے بیان کا جذبات کے آثار چھٹاؤ کا بڑی خوش
اصول سے ساتھ دیتی ہے۔ ان کے طرز تحریر میں صحت مند اخلاقی
جوش ہے اور عجبات یہ ہے کہ مصنف کھلم کھلا ایک اخلاقی اصول
کی طرفداری کرتا چلا جاتا ہے لیکن اُس کے تبصرے سے قہقہے کی حیثیت
زقار پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کرداروں کی نفسیات اور قہقہے کی منطقی رفتار
میں کہیں آویزش نہیں ہونے پاتی۔ ہر چیز سلجھی ہوئی ہے۔ یہ بھری قہقہے کا
کلاسیکی معراج ہے۔ ۵ ◆◆

حواشی

- ۱۔ اُردو نکشن (ناول اور افسانہ) سیدنا رشتہ ۲۷، ۲۸، اگست ۱۹۵۱ء شنبتہ اُردو مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔
- ۲۔ ناول کیا ہے۔ نور الحسن ہاشمی
- ۳۔ ناول کی تاریخ۔ علی عباس حسینی
- ۴۔ نذیر احمد کے تیشلی فسانے۔ ڈاکٹر احسن فاروقی (اُردو ادب، جولائی ۱۹۵۰ء، جلد انمبر ۱)
- ۵۔ عزیز احمد۔ ترقی پسند ادب ۱۹۴۵ء، طبع اول

سردار جعفری کا شعری سفر

اصیغہ شمیم مابلدی

تو آخر سردار جعفری کو گیان پیٹھ ایوارڈ مل ہی گیا۔ وہ ایوارڈ جو انھیں بہت پہلے مل جانا چاہیے تھا، اُس وقت ملا ہے جب اُن کے گیسوؤں میں چاندی کی مقدار کچھ زیادہ بڑھ گئی ہے۔ جب اُن کے چہرے پر وقت کے معور نے گہری لکیریں کینچ دی ہیں۔ اور جب ان کا تندرست بدن کچھ کمزور ہو گیا ہے۔ مگر یہ ایوارڈ نہ بھی ملتا تو کیا ہوتا۔ کہ پچاسی سال بدن کے اندر سانس لینے والا شاعر، دانش ور آج بھی جوان ہے۔ تروتازہ ہے۔ زندہ و تابندہ ہے اپنی بھرپور شخصیت اور پوری بلند قامتی کے ساتھ! اسی لیے اس ایوارڈ کے ساتھ سردار جعفری کا نہیں۔ ایوارڈ کا قد بلند ہوا ہے۔ میر نے پچ کہا تھا:

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں

تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

علی سردار جعفری بھی ایک ایسے ہی انسان ہیں جنھیں نہ تو سہل جانا جاسکتا ہے اور نہ ہی مانا جاسکتا ہے۔ اُن کی شخصیت کی یہی وہ خصوصیت ہے کہ دست تو دوست دشمن بھی اُن کی صلاحیتوں کے دل سے قائل ہیں۔ مگر ان پر بہت سے الزامات لگائے گئے۔ ڈھیروں اعتراضات ہوئے۔ سخت تنقیدیں کی گئیں۔ ذاتی حیلے بھی ہوئے اور مزہ تو یہ ہے کہ خود ضمیر کا سودا کرنے والوں نے انھیں ضمیر فروش کا طعنہ دیا۔ خود مفاد پرستی کے جھولوں

میں جھولنے والوں نے انھیں مندر پرست کہہ کے بھارا۔ خود قدم قدم پر گھومتے کرتے والوں نے انھیں مخالفت پسند قرار دیا۔ بے آدرش لوگوں نے ان کو آدرش کا سبق سکھایا۔ اپنی جڑوں کو چھوڑ دینے والوں نے ان کے قدموں تلے زمین تلاش کی۔ یہاں تک کہ وہ کہہ نہ تھے وہ بہت کچھ بننے کے شوق میں علی سردار جعفری کے بارے میں کچھ کاکچھ کہتے اور نکلتے رہے۔ لیکن یہ تو ہر دور میں ہوتا رہا ہے۔ دانش و دلوں اور قد آدموں کے ساتھ! نظریہ سازوں اور جاں بازوں کے ساتھ!! — حافظ کے ہزار دشمن تھے۔ ان پر ان کی شاعری پر کیا کسا الزامات نہ لگائے مگر آج چھ سو سال بعد بھی حافظ کا جادو سر چڑھ کر بول رہا ہے — غالب کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ انھیں کیا کچھ نہ کہا گیا مگر غالب آج دو سو سال گزر جانے کے باوجود بھی سب پر غالب ہیں۔ سردار جعفری کے قد کو بھی گھسانے کی کتنی ہی کوشش کیجیے مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جب وہ بھری بزم میں یا ادب کے انبوہ کثیر میں نکلتے ہیں تو ان کے آس پاس آگے پیچھے یا ساتھ ساتھ چلنے والوں میں سے اکثر یا تو پستہ قد نظر آتے ہیں یا باصل ہی ہوتے۔ اور یہیں سے شروع ہوتی ہے وہ حریفانی جیسے ”سردار دشمنی“ کا نام دیا جاسکتا ہے۔ مگر ہر قبیلے میں کچھ سردار دشمن تو ہوتے ہی ہیں۔ سردار کو اس کی خبر ہو بھی تو ایک زیر لب تبسم کے ساتھ یہی جواب ملے گا۔

کم ظرفی گفتار ہے دشنام طرازی
تہذیب تو شائستگی دیدہ تر ہے

آخر سردار جعفری کی شخصیت کا وہ راز کیا ہے جو انھیں مخالفت اور حسد و رقابت کی سیلہ آندھیوں میں بھی کسی ہرے بھرے شجر کی طرح سر بلند اور راسخ رکھے ہوئے ہے؟ جس نے ان کے مخالفین کو بھی بزدل بنا دیا ہے کہ ان کے پس پشت ان پر بڑھ چڑھ کر تنقید کرنے والے انھیں سامنے دیکھ کر اپنے پکپکاتے ہوئے لبوں پر قابو پا کر ان کا قصیدہ پڑھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں یا ان کے خلاف زہر افشانیوں کے پلندے بانٹنے والے انھیں اپنے سامنے پا کر لرزاتے ہاتھوں سے اپنے قلم کی طاقتوں کو سمیٹ کر دھیرے دھیرے دروائے کی طرف کھسکے لگتے ہیں۔ شاید یہ اسی دیدہ تر کی تہذیب و شائستگی کا نتیجہ ہے جو ان کی شخصیت اور

اُن کی شاعری کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ ایسا قصوں ماحول اور تہذیب کے پروردہ سرکار
 صدی اپنے ہر لحاظ سے اپنی مگر نظر کی آئینہ داری کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ ماحول جس میں
 نئی رستی کی تعلیم دی گئی، جس میں سرفروشی کی 'ہیت بھائی گئی' جہاں علم کو ہر دولت پر
 اہمیت دی گئی، جہاں نظموں کی حمایت نے بغاوت کا اساس اور انقلاب کا نعرہ عطا کیا،
 اور جعفری کی ٹپریں اسی سرسبز و خم مٹی میں پرست ہیں اور سر آسان کی طرف مگر اُن
 کے پاؤں اپنی زمین سے کبھی الگ نہیں ہوئے۔ اسی لیے اُن کی بالادستی کو آبائی ناپا جاسکتا
 ہے وہ نہ جواؤں میں اُڑے، نہ غلاؤں میں کھوئے، نہ زمین سے پھڑپھڑے، انھوں نے ہر مقدس
 ائمہ کی تعلیم و تحریک کی۔ چاہے وہ یزیدیت کے خلاف، بولنے والے ڈاکر کے ہوں یا تحریک آزادی
 میں 'انقلاب زندہ باد' کا نعرہ لگانے والے کسی مجاہد وطن کے، انسان دوستی کے ترانے گانے
 والے کسی شاعر کے یا محنت کرنے والے کسی کسان یا مزدور کے۔ انھوں نے ہر کی محنت کو
 سچا مانا۔ سب کو مقدس جانا، اور مسلم کی حرمت کو مقدم گردانا۔ نفرت سے نفرت کی اور محبت
 سے محبت۔ انسانیت اور انسان دوستی کو فریضہ آدمیت قرار دیا۔ چھوٹوں کا احترام کیا،
 بڑوں کو شہل راہ بنایا۔ کبھی حافظ اور رومی کی راہوں میں پھول بچھا دیے۔ کبھی میر کے دل
 سے اُٹھے ہوئے دھڑوں سے روشنی کسب کی، کبھی کبیر کے ساتھ حرفِ محبت کا جاب کیا۔
 کبھی غالب کے ساتھ فکر و دانش کی فضاؤں میں پرواز کی۔ کبھی میرا کے ساتھ گرد و گر پال
 کی پریم وافی سنی۔ کبھی مشرق کی جواؤں میں شاعرِ مشرق کے انکار سے شناسائی پیدا
 کی۔ اور جب تاریخ کی راہوں میں نکلے تو گوتم اور بامک سے جوتے ہوئے عہدِ قدیم کے
 ہندوستان تک کی سیر کر ڈالی۔

سردار جعفری کا شاعری سرفصلت صدی پر محیط ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ۔ انھوں
 نے اپنا پہلا شاعرانہ مادہ میں ۱۹۳۳ء میں پڑھا تھا۔ پہلی آزاد نظم ۱۹۴۱ء میں آل انڈیا
 ریڈیو گھنٹوں کے شاعر میں سنائی تھی اور اُن کا پہلا شاعری مجموعہ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوا
 تھا۔ یعنی پورے بچپن برس پہلے۔ وقت کی رفتار کو دیکھیے تو یہ بچپن برس سیاسی، سماجی اور
 معاشی اعتبار سے ہندوستان کی تاریخ کے بے حد اہم سال ہیں۔ ان میں انقلاب کی دھمک

بھی ہے، جنگ آزادی کے خاکِ نشتِ نمرے بھی، سرفروختوں کا انوکھی مسکینوں کا خود بھی،
 فرنگیوں کا نور بھی، صبحِ آزادی کی روشنی بھی، مابعدِ آزادی کی دایو سیماں اور دکاکیاں بھی
 اور جہریت کی ابھرتی ہوئی تصویر بھی، آزاد ہندوستان کی بدلتی ہوئی تقدیر بھی، پنجابِ پان
 اور سستی ترقی بھی، گاندھی، نہرو، آزاد اور فال بہادر شاستری کی موتیں بھی، احمد گاندھی اور
 راہیہ گاندھی کا سنا کا ز قتل بھی، چین، پاکستان اور بنگلہ دیش کی جنگیں بھی، کشمیر کا مسئلہ
 بھی اور تاشقند معاہدہ بھی، دل بدلتا سیاستیں بھی اور حوالے گھومنا لے بھی، ۱۹۹۲ء کے
 منوس واقعات اور خوریز فسادات بھی، بم بلاسٹ بھی اور حالیہ ایٹمی دھماکا بھی، یہی نہیں
 بلکہ ایک عالمی منظر نامہ بھی اُن کے سامنے رہا ہے جس میں دیت نام، فلسطین، اسرائیل،
 عراق، ایران، کویت، افغانستان اور جنوبی افریقہ کی تحریکیں بھی، جنگیں اور جبر بھی
 شامل ہیں۔ دس کا پارہ پارہ نظام بھی، وہ نظام جس کے نقیبوں میں سردار جعفری خود بھی
 رہے ہیں اور امریکہ کی اعلیٰ طاقت بھی، خونیہ اُن کی آنکھوں نے بہت سے انقلاب دیکھے
 ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی شخصیت سر تا پا انقلاب بن گئی ہے۔ بقول رفعت سرور:

اک حربِ انقلاب ہیں سردار جعفری

سردار جعفری کی پیدائش ۲۹ نومبر ۱۹۱۳ء کو ہوئی۔ یعنی پہلی جنگِ عظیم کے پس منظر اور
 منظر کے درمیان۔ پوری زندگی انھوں نے ان جنگوں کے جونک نتائج اور ردِ عمل دیکھنے
 میں گزار دی۔ آج سر پر منڈلاتے ہوئے تیسری جنگِ عظیم کے سائے میں بھی سردار جعفری کا
 قلم توانا، ترومانہ اور جلال و درداں نظر آتا ہے۔ اس پر تھکن کی گرد کبھی نہیں جی بلکہ گذشتہ
 پچپن سال سے وہ مسلسل اپنے انکار کی ہورنگ بارش میں نہا رہا ہے اور غظوں کے پھول
 رکھلا رہا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ سردار جعفری کی شاعری نے بھی کردٹیں لی ہیں۔ ان
 کے ذہن و مزاج کا اندازہ تو اُن کے اس پہلے شعر سے ہی ہوتا ہے جو انھوں نے نہایت
 کسنی میں کہا تھا:

دامنِ جھلک کے منزلِ غم سے گزر گئی

اُٹھ اُٹھ کے دیکھتی رہی گردِ سفر بچے

۱۹۳۲ء میں تقریباً شوال کی عمر میں جب انھوں نے پہلے مرتبہ کہا جس کا پہلا بند

آتا ہے کہ میں امت لے چکا ہوں اپنے بچوں میں فوج صداقت لے چکا ہوں
انھوں میں جاہل کچھ شہوت لے چکا ہوں لب پر دعائے جنبش اُت لے چکا ہوں

اللہ سے مٹنے کا بے تاب کا

ذروں میں چھپتا پھرتا ہے نور انساب کا

یہ اندازہ لگانا مشکل نہ تھا کہ یہ وہ سردار جعفری بول رہا ہے جو بزم پر کے ایک سید گھبرانے
کے لئے رد و تحقیر مرد جعفریہ جعفری کا نور نظر ہے۔ یہ وہ سردار جعفری بول رہا ہے جس کا
عقیدہ ہے کہ۔

”خداوند تو فرما دے خداوند کے ایوانوں میں ہے نہ امیروں کے خلوں

میں۔ خدا جو کی روٹی میں ہے۔ بیخودوں کی چادر میں ہے اور کر بلا میں

پھٹنے والی حسین ابی علی کی تلوار میں ہے۔“

(لکھنؤ کی پابلیشرز)

اُس وقت سردار جعفری کی اپنی فکر کی کوئیل نے سر نہیں اُبھارا تھا بلکہ ابھی وہ جس
زمین میں پنبہ رہی تھی وہ خاندانی روایتوں کی سرزمین تھی جس کی آبیاری مذہب کر رہا تھا۔
یہاں صرف عقیدوں کو اہمیت حاصل تھی بلکہ عقیدہ ہی انکار و اعمال کا سرچشمہ تھا۔ لیکن
۱۹۴۱ء کے آنے آنے سردار جعفری کی انقلاب آفرین شخصیت کا آئینہ فکر کی تندہی اُبھارے
پھٹنے لگا۔ وہ اپنے بیان کے لیے کچھ اور وسعت چاہتا تھا۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۳ء میں اُن کا
پہلا شعری مجموعہ ’پرواز‘ منظر عام پر آیا۔

’پرواز‘ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب صدیوں کی مذہبی روایتوں کا فسون
لوٹ رہا ہے۔

کھل گیا در، پڑ گیا دیوارِ زنداں میں شنگان

اب قفس میں جنبشِ صدفِ بال و پر ہونے کو ہے

یہ دور در کل جانے " اور جنبشِ بال و پر " کا دور ہے۔ ابھی پرواز کو تابی کی منزلوں میں ضرور ہے لیکن نئے آسمان نظر کے سامنے ہیں اور ان آسمانوں کی سیہ کی خواہش پر پھر پڑا رہی ہے۔ بہت جلد سردار جعفری کی یہ سیب فکری ان نئے آسمانوں کی سیر کو نکل گئی۔ انھوں نے انسان کی عظمت اور اس کے مسائل کو اب مذہب اور عقیدے کی کھنٹی ہوئی روایتی "لکھنوں رکھاؤں" سے ذرا ہٹ کر تاریخ اور مسئلہ ارتقاء کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش شروع کر دی۔ وہ زندگی کی جدلیات کو مارکس کی نگاہوں سے پرکھے گئے۔ ماضی، حال اور مستقبل کا ایک سلسلہ اور زمان و مکان کا تصور اب ان پر واضح ہو چلا تھا۔ آنے والے وقت کی رفتار اور آہٹوں کو وہ نہ صرف محسوس کرنے لگے بلکہ اس انقلابی کارواں میں شامل ہونے کے لیے بے قرار ہو گئے اور اس حقیقت کا اعتراف اور اعلان کر ہی دیا کہ —

ہری افسردہ نظروں میں نہاں دنیا کی قیمت ہے
ہری چین چین پر نقشِ تاریخِ حقیقت ہے
ہرے زخموں میں حدتِ زندگی کے آفتابوں کی
ہری ٹھوکر میں پنہاں داستانیں انقلابوں کی
حقیقت سے ہری کیوں بے خبر دنیا نے فانی ہے

بغاوت میرا مسلک، میرا مذہب نوجوانی ہے
اور اس ایک اُڑان کے بھرتے ہی سردار جعفری مکمل طور پر مارکیت اور اشتراکیت کے زیر سایہ آچکے تھے۔ انھوں نے "سرایہ دار لوکیاں" "مزدور لوکیاں" قسم کی نظمیں بھی کہہ لی تھیں۔ عمر کے تقاضے کے سبب اس وقت ان کی شاعری میں رومانی رنگ موجود تھا۔ مگر اس رنگ میں انقلاب کی ہلکی سی آئینش بھی ہوتی جا رہی تھی۔ "لکھنوں کی ایک شام" "انتظار نہ کر" "محبت کا فصول" "خُب تمام" جیسی رومانی نظموں کے علاوہ "جوانی" "بناوت" "ساج" "بگال" جیسی نظمیں بھی وہ کہہ رہے تھے جن میں اشتراکی و مارکسی نظریات کی تبلیغ و تہنیر ملتی ہے۔ عمر اور فکر کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری میں بھی ایک زبردست انقلاب

آپ کا تھا۔ اب وہ شمعِ امت ہے آنے والے ہیں اپنی ملی کے علاوہ استالین کو بھی اپنا
سر کا داں ماننے لگے۔

راستوں کے پچھلے خم سے بول آتا ہے عمر
آج استالین ہے میر کا داں یہ بھی تو دیکھ
اب وہ یہودی کے باغ میں مزدوری کرنے اور جو کی روٹی کھانے والے ملی کے
علاوہ لینن کے ترانے گانے لگے :

دوستوں کے لیے الفت کی زباں ہے لینن
دشمنوں کے لیے شمشیر و سناں ہے لینن
دُکھِ مزدور میں خوںِ بہن کے داں ہے لینن
دل پہ سرمائے کے اک سنگِ گراں ہے لینن
جس کی ہر بات ہے تفسیرِ حیاتِ ابدی
جس کو ہر شخص نے سمجھا وہ زباں ہے لینن
اب وہ کروڑوں کے رزق کے ساتھ ساتھ انقلابِ روس کے بھی ترانے گانے لگے :

زخِ حیات کو بخشیں تجلیاں تو نے
بھیر دی ہیں خنداں میں سُرخیاں تو نے
ننگانِ ڈال دیا تاجِ شہریاری میں
گرائیں ظلم کے خرمن پہ بھلیاں تو نے

اب انھوں نے تاجِ سرخِ شہادت کے ساتھ ساتھ سرخِ پرچم اور سرخِ سپاہی کے
اس خط کو بھی اپنی نظم کا موضوع بنایا جو اس نے جرنلوں کے مقابلے پر اسی بستوں کے
مورچے پر ڈٹی ہوئی سرخ فوج میں شامل ہونے پر اپنی بیوی کو لکھا تھا۔ جس میں جنگ کا پُر بول
منظر بالکل ایسے ہی قلم بند کیا گیا ہے جیسے کسی مرثیے میں رزم کا بیان :

دورِ یک بستگیِ سفینوں کی قطار
جیسے بہر کر آگئے ہوں کوہِ سار

الواں پُر ہول بہاروں کی جنگ
 اُن وہ ہیبت ناک طیاروں کی جنگ
 الاماں لاشوں پہ لاشے الاماں
 موت کے بجتے ہیں تاشے الاماں
 پشت گیتی پر ہے انگاروں کی نصال
 ہے ہوائے دوش پر شعلوں کا جال
 شہر سدا آگ کا سرسبز ہے آج
 ذرہ ذرہ شعلہ پیرا ہن ہے آج

اس طویل رزمیہ منظر کے پیچھے سُرخ سپاہی اپنی بیوی کو یقین دلاتا ہے:

تیرا شوہر موت سے ڈرتا نہیں
 پاؤں پر دشمن کے سر دھرتا نہیں
 دشمنوں سے برسبر پیکار ہوں
 لذتِ کردار سے سرشار ہوں

غالباً سردار جعفری کی ایسی ہی شاعری سے متعلق دمید اختر نے ایک جگہ لکھا ہے:

”اُن کا یہ ایمان مارکسزم ہی کی دین نہیں بلکہ ان کے اس
 اسلامی مذہبی شعور کا بھی عکاس ہے جو کربلا کی شہادتوں میں
 نئی زندگی کی فتح کا مژدہ سُنتا آیا تھا۔“

”پرداز“ کی اکثر تفکروں میں مارکسی نظریات کی ایسی جذباتی شدت ملتی ہے جیسے کوئی
 نو مسلم جو ابھی ابھی مشرف بہ اسلام ہوا ہو، مذہب کی پابندی کا سختی سے مطالبہ کر رہا ہو
 اور یہ فریضہ اس عقیدت کے ساتھ ادا کر رہا ہو جیسے وہ اصولِ دین یا واجبات میں سے ہو اور
 حصولِ جنت کا ایک ذریعہ۔ مگر اس میں تعجب کی جگہ نہیں، کیونکہ پچیس تیس سال کے ایک
 جوشیلے، جذباتی، باصلاحیت، ذہین، انقلابی نوجوان شاعر سے جس نے بڑے جوش و خروش
 کے ساتھ ایک نئے ’ازم‘ میں قدم رکھا ہو، اسی نفسیاتی رویے کی توقع کی جاسکتی تھی۔

بہاول پھریں چو اگر اس عالمی منظر نامے میں توئی اور بین الاقوامی جدوجہد اور
کش مکش اور خود اپنے وطن ہندوستان کے حالات، سردار جعفری کو کشن کشاں شہنشی
لے کوچے جہاں آئے، جہاں اقبال کے ساقی نامہ کے زیر اثر انھوں نے جہو جیسی شہنشی
عکس، اشتراکیت کے پرچم تلے دواں دواں شام کا انقلابی ذہن جاگیر داروں اور سرمایہ داروں
کا احتساب کرتے ہوئے عوام تک جا پہنچا۔ محنت کش اور باعمل عوام کی طرف۔! سردار جعفری
نے پھر جس کیا کہ عوام ہی ان کی شادی کے ہیرو ہیں۔ وہ عوام جن کے ہاتھوں میں
زندگی کی باگیں ہیں۔ وہ سلع زمین پر کیڑوں کی طرح نہیں ریگ رہے بلکہ کرہ ارض کو اپنی
گرفت میں لیے ہوئے ہیں۔ پس انھوں نے ہندوستانی عوام کو انقلاب اور بیداری کا
پیغام دیا:

اٹھو ہند کے باغیو اٹھو
اٹھو انقلابی جوانو اٹھو
کسانو اٹھو، کامگارو اٹھو
نئی زندگی کے شرارو اٹھو
اٹھو کھل گیا پرچم انقلاب
نکلتا ہے جس طرح سے آفتاب
عسلا می کی زنجیر کو توڑ دو
زمانے کی رفتار کو موڑ دو

وہ بنگال، کشمیر، پنجاب، سندھ، مہار، مالوہ، میوات، مہاراشٹر اور گجرات۔ تمام
ہندوستان کے عوام کو آواز دیتے ہوئے جہو رکایہ اعلان نامہ پڑھتے ہیں:

زمانے کے انداز بدلے گئے
نئے راگ ہیں ساز بدلے گئے
پُرانی سیاست گری خوار ہے
زمین میر و سلطان سے بیزار ہے

گجرا دور سراپہ داری گیا تماشا دکھا کر مداری گیا

یہ مثنوی ۱۹۴۶ء کی ہے جب شام 'البنان' مصر، بحنگم - فریڈک دنیا کے مختلف ممالک میں برطانوی سامراجیت دم توڑ رہی تھی اور قیصر شاہی کا پرانہ مگر جو رہا تھا۔ ہندوستان کی زمین پر بھی آزادی کے آنے والے قدموں کی آہیں دور ہی سے پہچانی جانے لگی تھیں۔ سردار جعفری نے اس جذبہ انقلاب کے اظہار کے لیے مثنوی کے ہیکر کو منتخب کر کے اپنی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

اس کامیاب مثنوی کے بعد انھوں نے پھر ایک طویل نظم 'نئی دنیا کو سلام' لکھی۔ اس میں ہیئت اور تکنک کے نئے تجربے ملتے ہیں۔ گویا آزادی کے آنے آتے سردار جعفری کی شاعری محض نظریاتی نہیں رہی بلکہ فنی اعتبار سے بھی نئے تجربوں کی حامل ہو گئی۔ 'نئی دنیا کو سلام' کا موضوع بھی نیا ہے، خیال بھی، ہیئت بھی اور تکنک بھی۔ اس میں انھوں نے طویل نظم نگاری کا ایک عجیب و غریب تجربہ کیا اور اس دعوے کے ساتھ کہ 'اُردو زبان میں اس طرح کی کوئی چیز اب تک نہیں لکھی گئی'۔ سردار جعفری کا یہ دعویٰ غلط نہ تھا۔ اُردو میں واقعی اس قسم کی تمثیلی یا علامتی نظم اس سے پہلے لکھی نہ گئی تھی۔ سوائے ملا دھبی کی نثری تخلیق سب دس کے اُردو میں اس قسم کی تمثیل نایاب ہے۔ غالباً بلکہ یقیناً یہ اُردو کی پہلی منظوم تمثیل تھی اسی لیے انھیں خود ہی ان علامتوں کی وضاحت و تفصیل دینی پڑی۔

اس نظم کے سارے کردار علامتی ہیں۔ جاوید اور مریم جدوجہد کی علامتیں ہیں اور فرنگی ظلم کی علامت ہے۔ سب سے اہم کردار (جیسا خود جعفری صاحب نے لکھا ہے) وہ بچہ ہے جو ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی اس کے نقش و نگار بن رہے ہیں۔ وہ نئی دنیا کی علامت ہے۔ اس نظم کا پس منظر ہندوستان کی خانہ جنگیاں ہیں، فسادات ہیں، ہیمیت و درندگی کی تعفن زدہ فضائیں ہیں، پیسے اور طاعون کی دباؤں ہیں، افلاس ہے، غریبی ہے، اور ان سب کے خلاف جدوجہد کرتی ہوئی انسانی قوتیں جو اس کی عظمت کی ضامن ہیں۔ سردار جعفری اسی انقلابی انسان کی عظمتوں اور قوتوں کے قصیدہ خواں ہیں، مداح ہیں،

بعضوی نے اسے "اشترکیت کا مذمہ" کہا ہے لیکن جتنا یہ "آیت کا زریعہ" ہے جو ان خیالات کے سامنے میں پروان ضرور چڑھتا ہے لیکن اس میں آزادی کے پر خلوص بل پر اسات ہندو کی شدت بھی شامل ہے۔ مریم اور جاوید دونوں میں بچی شتر کر جاوید کی عظمت میں فرنگی حکومت کے غلات بغاوت کے الزام میں انھیں عدالت کے سامنے پیش کیا جاتا ہے جہاں مریم تو را کر دی جاتی ہے یہ بھی بڑا سخی نیز اشارہ ہے کہ وہ دشمنی میسانی تھے اور حضرت مریم سے ان کی نصیحت یقینی ہے لیکن جاوید کو باغی قرار دے کر عائسی کا حکم صادر ہوتا ہے۔ پھانسی پانے سے پہلے وہ مریم اور اپنے ساتھیوں کو ایک نئی جیل کی نشاندہ دیتا ہے۔ یہاں ایک بات اور فور طلب ہے کہ انقلابی نوجوان کا نام جاوید رہا انھوں نے انقلاب کو ہمیشہ کے لیے زندہ جاوید کر دیا ہے۔

نئے افق سے نئے قافلوں کی آمد ہے
ہزار غ وقت کی رنگین کو بڑھائے ہوئے
قدم بڑھائے ہوئے اسے عبادان وطن
عبادان وطن ہاں قدم بڑھائے ہوئے

نظم میں واقعات کے آثار چڑھاؤ کے ساتھ تبدیلی آتی ہے۔ مگر یہ بحری رواں اور بیہوشی سے پُر ہیں۔ کچھ حصہ نظم آزاد کی صورت میں ہے۔ نظم کا طرز شغلی کا سا ہے۔ جا بجا بیلر تراشی اور تجسیم کاری کے خوبصورت نمونے ملتے ہیں۔ خصوصاً سمعی اور بصری پیکروں کی بہتات ہے۔ مثلاً ماحول کی سیاہی اور ہولناکی کو اس طرح بصری پیکروں میں ڈھالا گیا ہے :

سیاہ رنگ پھریرے ہوا میں اڑتے ہیں
کھڑکی ہوئی ہے سیر رات سر اٹھائے ہوئے
سیاہ زلفوں سے پیٹے ہوئے ہیں مار سیاہ
سیاہ پھین ہیں سیاہ پھول سکرائے ہوئے
سیاہ گھوڑوں کی ٹاپوں سے مل رہی ہے زمیں
سیر عقاب سیاہ آسمان پہ بھائے ہوئے

سیاہ سینوں کو تانے ہوئے سیاہ پہاڑ
سیاہ لوہے کی دیواری بنائے ہوئے
سیاہ داوی دمرا ' سیاہ دریا میں
سیاہ دشت ' سیرکیت لہلہائے ہوئے

غرضیکہ اس نظم سے اندازہ ہوتا ہے کہ سردار جعفری کو محض مارکیت کا پروپیگنڈا نہیں کہا جاسکتا بلکہ وہ شاعرانہ پیکر تراشی کے ماہر فن کار بھی ہیں۔ ان کی اس نظم میں شعریت بڑی آسانی سے محسوس کی جاسکتی ہے۔ وہ خطابت جو انھیں مجالس عزا سے مل تھی اور انقلابی جلسوں میں کام آتی تھی، اب نظموں کے قفس میں ڈھل کر شاعری کا حسین رنگ بنتی جا رہی ہے۔ وہ شاعری جو متاعِ خویوں سے مزین ہے۔ جس پر خطابت کا لیبل نہیں لگایا جاسکتا۔ مثال کے طور پر یہ بند:

ہوائیں مشکبار ہیں، فضائیں زرنگار ہیں
افق کے کوہسار میں شفق کے آبشار ہیں
نجوم شاخ کھکشاں فلک کے برگ بار ہیں

یہ آب و خاک و باد کا جہاں بہت حسین ہے
اگر کوئی بہشت ہے تو بس یہی زمین ہے
یا پھر مریم کی تکمیل نسوانیت کا یہ اظہار۔ ماں بننے کا پہلا نشہ، پہلا سرور:

کوئی پہلوؤں میں پھرکتا ہو جیسے
مری سانس میں دل دھڑکتا ہو جیسے
بن میں تاروں کی ہے سناہٹ
رگوں میں ہے ہلکی سی اک گنگناہٹ
ہنگاموں پہ نشہ سا چھانے لگا ہے
ہر اک چیز پر پیار آنے لگا ہے

یا غروبِ آفتاب کا یہ منظر:

دن آہستہ آہستہ ڈھلنے لگا تھا
 فطائل میں سونا بچھنے لگا تھا
 افق پر کرن خواب سائیں رہی تھی
 دوپٹے کو اپنے شفق میں رہی تھی
 یہ شاعر منتظر نگاری اقبال کی یاد دلاتی ہے ط
 ہرگز نے بالی پرال تھی عروس شام کی

لوٹ کر نور شید کی کشتی ہوئی قناب نیل
 ایک ٹکڑا تیرتا پھر تا ہے روئے آب نیل

یہ خاص شاعری ہے اور اسے شاعری نہ کہنے والا یقیناً بد ذوق اور سخن ناشناس
 قرار پائے گا۔ البتہ اس نظم کا ایک اور پہلو غور طلب ہے۔ وہ یہ کہ جس طرح بعض ہزن ناشاس
 نقاد میراخیس کے مرثیوں کے کرداروں کی ہندوستانیہ پر اقراض کرتے ہیں، اسی طرح
 بعض کم فہم نقاد سردار جعفری کی اس قسم کی نظموں میں استعمال ہونے والی زبان پر اقراض
 کرتے ہیں جس کو پڑھ کر ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ کیا ایک مہذب ماحول کا پروردہ شاعر
 ا جہاں بچڑیں سے بھی 'آپ' سے گفتگو ہوتی ہے! اس طرح کی زبان استعمال کر سکتا ہے؟
 اور وہ بھی بے مقصد؟۔ لیکن سردار جعفری اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں :

"میں عام طور سے اچھی شاعری میں بازاری محاوروں اور زبان
 کا استعمال جائز نہیں سمجھتا۔ لیکن ایک ایسے سماج میں جس کی اکثریت
 کا بہت بڑا حصہ جان بوجھ کر ان پڑھ اور جاہل رکھا گیا ہو۔ اگر عوامی
 شاعری بازاری محاوروں اور الفاظ ہی سے نہیں بلکہ گالیوں سے بھی
 کام لے تو کوئی ہرج ہرج نہیں ہے کیونکہ ہم جس طبقے کے خلاف جدوجہد
 کر رہے ہیں اس کے کردار و افعال اتنے گھناؤنے ہیں کہ ہمارے
 زبان کے مہذب الفاظ اس کے گھناؤنے پن کو ادا کرنے سے قاصر

ہیں اس لیے ان کے غلات نفرت کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے بازاری
کا دروں اور الفاظ کو برہ ساجی فریضہ انجام دینا ہوگا۔

۱۔ امن کا ستارہ، پیش لفظ، ص ۱۰

دیے بھی اگر اُردو شاعری پر نظر ڈالی جائے تو اس کے لیے مرنے والا جگری کو مورد
الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ایسے الفاظ تو اساتذہ کے خیر آشوب، بجویات اور مثنویات میں بھی
موجود ہیں۔ میر نے تو اس طبقے کی لسانی نشانہ ہی نزل میں بھی کی ہے ہر

ادھر آجے آجے او کو چہ جانالے والے

شاہ قاسم تو اپنے شہرِ زب میں نچلے طبقوں کے افراد پر حسن طعن کرتے ہوئے ان کی اولادوں
تک کو نہیں بخشے۔ نظیر اکبر آبادی سرمایہ دار طبقہ خصوصاً ساہوکاروں کو باقاعدہ گایوں بھرے
الفاظ سے مخاطب کرتے ہیں۔ یہاں مہادوب ہے اس لیے انھیں تحریر کرنا مناسب نہیں لگتا
یہاں تک کہ حالی اُردو شاعری کے قصیدوں اور غزلوں کے ناپاک و فحش مضمون کو ظاہر کرنے کے
لیے سنڈاس تک کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور وہ بھی مسدس مدو جزر اسلام میں! دراصل
جب موضوع عوامی ہو، گفتگو بھی عوام سے ہو اور بولنے والا کردار بھی عوام میں سے ہو تو
Layman's language کا شاعری میں درآنا لازمی ہے۔ اسی لیے شدت جذبات میں
سردار جعفری کا نظمن کردہ انقلابی ہیرو جادوید مزدوروں اور کسانوں کے درمیان ایسی زبان
استعمال کرتا ہے جس کا نزل کی زبان سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اُردو شاعری جسے قدر کی
نگاہ سے نہیں دیکھتی تو یہ کوئی تعجب خیز امر نہیں کیونکہ وہ دور دیے بھی بے قابو عوامی بغاوت
کا دور تھا۔ مگر اس کے باوجود یہ بات بلا تعلق ہی جاسکتی ہے کہ اس نظم میں سردار
جعفری کی زبان کہیں کہیں بے قابو ضرور ہوئی ہے لیکن اس میں فحاشی ذہ برابر بھی نہیں
ملے گی۔ ان کی شاعری میں ایسی کوئی گندگی ہے ہی نہیں جو اُردو مثنویوں، رنجیتوں یا داغ
کی غزلوں جیسے منظر پیش کر سکے۔ اسی لیے جس طرح ہماری بعض مثنویاں یا شہر آشوب اپنی
عوامی زبان کے باوجود عصری آگے کے اظہار کے سبب ادب کا ایک حصہ ہیں اسی طرح سردار جعفری
کی ایسی نظمیں بھی اپنے مہدی ایک مخصوص تحریک کی تاریخ کے اعتبار سے ادب کا ایک الموث

خندہ رہی گی۔

بہر ۱۹۳۵ء میں اُن کا ایک شہری مجروح خون کی گھیر منظر عام پر آیا۔ اس زمانے میں سردار جعفری کی انقلابی سرگرمیاں ندووں پر تھیں۔ بھیروڈی میں ترقی پسند صنعتیں کی کانفرنس ان سال منعقد ہوئی جس میں ایک مشہور ترقیب دیا گیا اور اس میں علایہ طور پر ترقی پسند اور اشتراکی سیاست کا ترجمان بنانے کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ اس مجروح کی زیادہ تر طبی تدبیریں ہیں یاد اٹھائی، مثلاً خود پرستی، قلاوون کی جنات، 'حظلت انسان'، 'فتح بزن' کے بولچے پر، 'سامراجی لڑائی'، 'آتشیں ستارہ'، 'غریب'، 'ادارہ گت' اور 'بسس' سے مدد و فیودنیو۔ البتہ اس مجروح کی آخری نظم 'دوان سے انقلاب تک' پر بھیروڈی کانفرنس سے شہری چھاپ ہوتی ہے۔ اس میں چند برس کی شادی پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

ساتھیو! اب مری انگلیاں تھک چکی ہیں

اور مرے ہونٹ دکھنے لگے ہیں

آج میں اپنے بے جان گیتوں سے شرار اہوں

برسے انھوں سے میرا قلم بھیج دو

اور مجھے ایک بندوق دے دو۔

امن پسند اور انسان دوست سردار جعفری بندوق تو کیا اٹھاتے لیکن قلم کو بندوق بنادیا اور ایک سال بعد ہی اُن کی وہ شادی سامنے آئی جو 'امن کا ستارہ' کے نام سے شائع ہوئی۔ تین طویل نکتوں کا مجموعہ: ایک سوویت یونین اور جنگ باز جو محض تمہید کی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسری اتالی کہتا: جس میں عوامی تجربے کے طور پر ہندی اور اُردو کی سب سے مقبول عام محرک (مغن خلق...) استعمال کی گئی ہے۔ کہیں ساڑھے سات اور کہیں آٹھ ارکان شامل کیے گئے ہیں۔ تیسری 'امن کا ستارہ' جسے سردار جعفری خود ایک شاعرانہ تقریر مانتے ہیں۔ جانے کیوں، کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ سردار جعفری اگر اپنے نظریات کے اظہار میں انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے اس قسم کی نظمیں نہ کہتے تو کتنا اچھا ہوتا! لیکن منہدیگی سے اس پہلو پر غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ دراصل اس وقت کچھ ایسی ہی صورت حال

پیدا ہو گئی تھی۔ سب ماحسن نے لاہور کے ماہنامہ پنچ (جنوری ۱۹۰۵ء) میں اعلان کر دیا کہ ایک انٹرویو دیتے ہوئے اس حقیقت پر یوں روشنی ڈالی ہے،

”اگر آپ مشرق یا مشرق کا جین الاقوامی ماحول ذہن میں رکھیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس انقلابی تحریک اور ترقی پسند تحریک کی لہریں بہت اونچی اٹھ رہی تھیں۔ مشرقی یورپ آزاد ہوا تھا۔ فرانس میں مشترکہ وزارتیں بنی تھیں اور ہر جگہ بائیں بازو کی سرکٹس یا کونٹریکٹس بہت زوروں پر تھیں۔ اوسر میں میں اتنا بڑا انقلاب آ رہا تھا۔ انڈونیشیا میں سیکولر نوٹ رہے تھے ڈچوں سے۔ تو ہر طرف ایک اُبال، ایک بیداری، خود اعتمادی اور جوش و دلولہ تھا۔ یقین تھا کہ ہماری منزل آگئی۔ انقلاب بڑھ رہا تھا اور انقلاب کی نتج بہت قریب تھی۔ یہ ہے وہ پس منظر جس میں یہ قرار داد منظور ہوئی۔ وہ کوئی اتفاقی چیز نہیں تھی بلکہ پورے جین الاقوامی ماحول کا اثر تھا۔ یہی تقاضا تھا کہ اس طرح کی بات کی جائے۔ سچ اور جھوٹ کو الگ الگ کر دیا جائے۔ اب یہ ہے کہ تجربے سے معلوم ہوا کہ وہ انتہا پسندانہ لائن تھی اور اس سے نقصان پہنچا۔“

بہر حال ایک نکتہ اور بھی ہے جسے فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ شاعر بھی اسی ساج کا ایک فرد ہوتا ہے اور ہر فرد کی طرح اُسے بھی فکری و ذہنی آزادی ہونی چاہیے اور اس کے اخبار کا حق بھی۔ اور اس اظہار میں اس کی اپنی ترجیحات، ترقیات اور اس کے اپنے نظریات کی آزادی اُسے ملنی چاہیے اور اس پر اعتراضات کی کوئی گنجائش بھی نظر نہیں آتی۔ میسر اپنی شاعری میں دلی کامرئیہ نکلیں، حافظ شیراز کا تو بھر سردار جعفری ماسکویا سودیت دیس پر کیوں نہیں لکھ سکتے۔

۱۹۵۰ء میں ان کی ایک اور طویل نظم ”ایشیا جاگ اٹھا“ شائع ہوئی اس میں سردار جعفری نے ایشیا کا رجز پڑھا ہے۔ رجز چونکہ ان کے مزاج میں مرثیے کے وسیلے سے آیا تھا، لہذا

از غلام کی ہیئت کے باوجود بھی اپنے اہل ایک دھنشی ایک جھنگل ایک نمہ رکھتا ہے۔ دیکھو
 غلام کا بدلتا اور اختتامی حصہ نظم یا بند میں ہے۔ چونکہ یہ درجہ شادی ہے لہذا اس
 بند آج بھی موجود ہے۔ اس کو پند کر فکس ہوتا ہے کہ سردار جعفری کے ذہن پر مرتبہ
 رات اب بھی موجود ہیں اور ہینن کے ساتھ میں آنے کے باوجود حسین ابن خلیل کو
 ہینن بچانے پائے ہیں۔ سوویت یونین کے ترانے گانے کے باوجود کمالا رزمیہ اور رزمیہ کا رزمہ
 ان کے ذہن میں گونگ رہا ہے اور وہی ہے انہیں یہ ترفیب ملی ہے۔ نیز ہندوستان کی مٹی
 سے ڈس رہنے کے سبب وہ اپنی دھرتی کی تاریخ بھی نہیں بھولتے۔ 'ہما مہات' اور 'رامائن'
 جس زیر شنوایاں بھی ان کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔ فردوسی کا قیامتہ بھی انہیں
 یاد ہے۔ رہا ہے کہ ایران ان کے آباد اجداد کا پرانا مسکن رہا ہے۔ اور یوں سارا ایشیا
 انہیں اپنا نظر آتا ہے۔ وہ مغربی سارا جیت اور سرمایہ داری کو ایسے لکارتے ہیں جیسے
 حسین فوج کے سردار یزدی سپاہ کو یا ارجن کو روڈوں کو۔ اس نظم میں ان کا تاریخی شعور
 ہم قدم پر نمایاں ہے۔ اس میں نظموں کی جھنگل ہے، پیچے کا بانگین ہے اور اپنی مٹی کا غور بھی!

یہ ایشیا کی زمیں تمدن کی کوکھ، تہذیب کا وطن ہے

یہیں پہ سورج نے آنکھ کھولی

یہیں پہ انسانیت کی پہلی سحر نے رخ سے نقاب اٹھی

یہیں سے اگلے یوں کی شہوں نے علم و حکمت کا نور پایا

اسی بوندی سے دیدنے زمرے سنائے

یہیں سے گوتم نے آدمی کی سماتا کا بت پڑھایا

یہیں سے مزدک نے عدل و انصاف اور محبت کے راگ چھڑے

ہماری تاریخ کی جوائن مسیح کے بول سن چکی ہیں

ہمارا سورج محمد مصطفیٰ کے سر پر چمک چکا ہے

سردار جعفری ۱۹۵۰ء میں جیل گئے اور تقریباً ڈیڑھ سال تک حکومت وقت کے

ظلمات بغاوت کے جرم میں جیل میں قید رہے اور جب لوٹے تو پتھر کی دیوار اپنے ساتھ لائے یہ

بحرہ جیل کی نظموں پر مشتمل ہے۔ ملاحظہ فرمائیں بھی مخصوص حالات اور پس منظر میں کہی گئی ہیں اور اس اعتبار سے واقعاتی حیثیت کی حامل ہیں مگر اس کی اسطاعت کے وقت بھی سردار جعفری کو یقین تھا کہ ان کی تازگی و اہمیت اس وقت تک برقرار رہے گی جب تک ہر وقت کا موجودہ نظام زندہ ہے اور عوام کے دلوں میں اس کو تبدیل کر دینے کی ہمت اور ایک نئے بہتر اور خوبصورت نظام کو قائم کرنے کی انگہ باقی ہے۔ (مقدمہ کتاب خدا)

ہیئت کے اعتبار سے اس مجموعے میں ہر قسم کی نظمیں ملتی ہیں۔ پابند، معرّی اور آزاد مگر آزاد نظمیں نسبتاً اپنے اندر کچھ زیادہ دلکشی رکھتی ہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے آزاد نظم کے ساتھ سردار جعفری کے آزاد ذہن کو ایک خاص تعلق ہے۔ بقول وحید اختر: "سردار کی آزاد نظمیں نہ ہوتیں تو آزادی کے بعد کی جدید نظم کو آج کی زبان میں بات کرنے کا سلیقہ نہ آتا۔" واقعی جتنی خوبصورت، مترنم، رواں آزاد نظمیں سردار جعفری نے کہی ہیں ایسی کم ہی ملتی ہیں۔ ان نظموں میں رمزیت، علامت نگاری، استعارہ سازی اور پیکر تراشی کے حسین مرتے موجود ہیں۔ اس کی ایک خوبصورت مثال "ادھ کی خاک جیس" ہے۔ شاعر اس خوبصورت زمین کو اپنی فکر کے آسمان پر یوں اٹھائے پھرتا ہے :

ہمالیہ کی بلندیاں برن سے ڈھکی ہیں
ان آسمان بوس چوٹیوں کو
سحر کے سورتج نے سات رنگوں کی کلنیوں سے بھادیا ہے

.....

سفید آٹما سیاہ چٹائی سے راگ بن کر نکل رہا ہے
شہرے چولہوں میں آگ کے بھول کھل رہے ہیں
پتیلیاں گنگنا رہی ہیں
دھوپ سے کالے توے بھی چنگاریوں کے ہونٹوں سے ہنس رہے ہیں
ادھ کی خاک جیس کے ڈرے بگولے بن کر پھل رہے ہیں
اب آنسوؤں کی پُرانی جھیلوں سے سُرخ شیشے نکل رہے ہیں

سات رنگوں کی گلیاں 'سفید آنا' 'سیدہ بگی' 'نہرب چولے' 'کالے توے' 'سرخ شطے'۔ یہ
 نام بھری پیر ہیں جو مختصر رنگوں سے ملدے ہیں ایسا لگتا ہے کسی ماہر مصور نے اپنے کینوس
 پر اپور کو قید کر لیا ہو۔ گفتگو کی پانچ باتیں پڑھیے اور پھر اس نظم کا لطف اٹھائیے۔ میں نے
 یہ جو ہاتھ کر سوا ہفتی اپنی زمین سے الگ نہیں ہوتے۔ چاہے وہ سو دیت دیس کی
 بات کریں 'چینا کی' دیت نام اور کچھ ڈیا کی یا پورے اینٹا کی۔

ہاں۔ مگر اودھ کے بعد کوئی اور سرزمین انھیں اپنی وطن منوجہ کر سکی ہے تو وہ ان
 وطن نمان یعنی بھٹی کی سرزمین ہے۔ ان کے لیے اودھ اگر نہ مان و شلب کا مرکز ہے تو
 سنی مشق ان اور انقلاب کا اس خبر کی دلکشی کو وہ اودھ ہی کی طرح اپنے قلم میں قید
 دیتے ہیں ملاحظہ ہو 'وہاں سات رنگوں کی گلیاں ہیں تو یہاں قوس قزح۔

بھٹی اے دکن کی شہزادی
 نیلگوں سفیدی اجنتا کی
 اونچی اونچی جٹان کے نیچے
 اپنے بالوں کو دھوئے آئی ہے

.....

تیری قوس قزح کی گردن میں
 موج بحر عرب کی بانہیں ہیں
 تیرے ماتھے کو پیار کرتی ہیں
 ترجمی پرچھائیاں جہازوں کی
 فوں کی گردش میں شیخ کا راگ
 ناچتی انگلیوں میں سوت کے تار
 جسم پر سپیوں کی نرم چمک
 میں ہمارے دیس کا باسی
 تو مسند کے گود کی پالی

اس مجرمے کی ایک اور خوبصورت نظم وہ ہے جو انھوں نے اپنے فنکارانہ کی پہلی سالگرہ پر جیل میں کہی تھی۔ اس میں نیند کا سراپا ملاحظہ ہو۔ یہ اردو شاعری میں ایک نئی چیز ہے۔

نینگوں جواں سینہ / نینگوں جواں با نہیں / کہکشاں کی پیشانی / نیم چاند کا جوڑا /
تخلیں اندھیرے کا / پیرہن لرزتا ہے / دقت کی سب زلفیں / خاموشی کے شانوں پر /
خم بہ خم مہکتی ہیں / اور زمیں کے جوتوں پر / نرم شبخیں پوسے / موتیوں کے بانٹوں سے /
کھٹکھٹ کے ہنستے ہیں۔

اس نظم کا آخری بند ایک باب کی نفسیات اور اس کی محبت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس میں پاکیزہ جذبات کا ایک سیلاب ہے۔

روز رات کو یوں ہی / نیند میری آنکھوں سے / بے وفائی کرتی ہے / مجھ سے کو چھوڑ کر تنہا
جیل سے نکلتی ہے / بمبئی کی بستی میں / میرے گھر کا دروازہ / جا کے کھٹکتی ہے / ایک نئے
بچے کی / آنکھوں کے پچھن میں / بیٹھے بیٹھے خوابوں کا / شہد گھول دیتی ہے / اک حبس پر ہی بس کر /
لوریاں سناتی ہے / پانا ہلاتی ہے۔

پھر وہ نظمیں جنہیں ہم وقتی اور واقعاتی کہہ کر ٹال دیتے ہیں، وقت کے ساتھ کیسے
تازہ ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ وقت اپنے آپ کو دہراتا ہے۔ اس لیے واقعات بھی بار بار ظہور پذیر
ہوتے ہیں۔ صرت ان کے نام اور ٹھکانے بدل جاتے ہیں۔ کل حکومت کے خلاف مزدوروں کی
حمایت میں گرفتار سردار جعفری کی نظم ”پتھر کی دیوار“ آج بھی ہر بے گناہ اور مظلوم قیدی کی
داستان سنا رہی ہے۔

پتھروں کی دیواریں / پتھروں کے دروازے، پتھروں کی انگرائی / پتھروں کے بچوں میں / آہنی
سلاخیں ہیں / اور ان سلاخوں میں / حسرتیں، تمنائیں / آرزوئیں، امیدیں / خواب اور تعبیریں /
اشک، پھول اور شبنم / چاند کی جواں نظریں / دھوپ کی شہری زلف / بادلوں کی پرچھائیں /
صبح و شام کی پریاں / موسموں کی میلاؤں / سولیوں پر چڑھتی ہیں / اور اس اندھیرے میں /
سولیوں کے سائے میں / انقلاب پتا ہے۔

پھر یہ خوبصورت شعری تصویریں۔ پختی ہوئی گھڑیاں، زخم خوردہ طائر، نرم رو

سب دوحے، منیر مستور نے، ریختی ہوئی تاریکیوں، چیلوں کی ہلکوں پر اداس جھلکتی ہے،
 بلبل کے پڑیلے پردے پر ٹسکی تی ہے، چاند کے کٹورے سے چاندنی جھلکتی ہے، روشنی
 کا روبا پر تیرگی کے ناعن کی سبکدوشی خواہشیں ہیں، روٹیوں کے دانوں میں ریت اور
 نگر ہیں چادروں کی صورت پر غنسی برستی ہے، تیرگی کے کانٹوں پر آفتاب چلتا ہے،
 وہ دغیرہ اندھ شاہی میں ایک بیش بہا اضافہ ہے، عجب ہوتا ہے کہ سردار جعفری کی شاہی
 دیباچہ کہنے والے اسی خوبصورت پیکروں اور تصویروں سے چشم پوشی کیوں کر لیتے ہیں ؟
 جس سردار جعفری کی شاہی کا حسن کیوں نظر نہیں آتا۔

سردار جعفری کا لکھری و شہری سفر ابھی جاری ہی تھا کہ 'شکست خواب' کی منزل
 پہنچی، ترقی پسندوں کے سرخیل بھلا پیر ہندوستان چھوڑ گئے، مخدوم علی الدین کو اپنی بنیادوں
 کی قیمت روپوشی کی صورت میں دینی پڑی، دیگر سینئر ترقی پسند اپنے اپنے فرائض میں المہ گئے،
 تو اپنے سردار جعفری۔ جو سردار تو بنے مگر سردار ہی رہے، اس لیے کہ فوجوان باغی نسل
 کا تنقیدوں کے نشانے پر اگر کسی کا سر تھا تو وہ علی سردار جعفری کا۔ یوں اس محاذ پر سردار کو
 سزا کی بازی بھی لگانی پڑی اور 'دار' پر بھی چڑھنا پڑا۔ اور پھر یہ عجیب صورت حال تھی کہ
 سردار کی سرداری کا شککہ تو سب کو تھا لیکن اس محاذ پر کوئی ترقی پسند مجاہد اپنا سینہ سپر
 کرنے کی ہمت نہ رکھتا تھا۔ خود سردار جعفری کو بھی محسوس ہوا کہ انقلابیوں نے جو خواب دیکھے
 تھے وہ اب اقتدار اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں پک گئے، ان کا سودا چوچکا، خوابوں کا میسا
 بھی کوئی نہ رہا۔ نہ نہرو، نہ آن کے خوابوں کا ہندوستان، اس پر جنگ مسلط کر دی گئی۔ ہند
 و پاک کے مابین جنگ۔ سردار جعفری حسب معمول ان مایوس کن حالات میں گھبرائے نہیں۔
 وہ جانتے تھے کہ شکست خواب انسان کا مقدر ہے، مگر وہ یہ بھی جانتے تھے کہ خواب دیکھنا
 انسان کا پیدائشی حق ہے، چنانچہ انھوں نے ایسے صبر آزمائوں میں 'ایک خواب اور' دکھا اور
 دکھایا، سائنس اور منسقی ترقی کے ہاتھوں تعمیر ہونے والی ایک نئی دنیا کا خواب، اس خواب
 کی تعبیر کی جھلکیاں ملتی ہیں، ہاتھوں کا ترانہ، 'زندگی'، 'سرطور'، 'ذوق'، 'طلب'، 'تین شہرانی'
 نئی نسل کے لیے، 'نوار'، 'غمرہ' کی روشنی، 'قتل آفتاب اور پیغمبر سیما دوست'، میرے عزیز

میرے رفیق و رفیقہ جیسی لنگوں میں۔ پھر جیسی تر، اور 'نیم تیر کا تھا' جیسے اچھلنے والی مضمونات بھی ان کی جدت پسندی کی دلیل بن کر سامنے آئے۔ 'میر اسفر' کا ارتقاء اور جدیت کے موضوعات پر ایک خوبصورت نظم ہے۔ 'مشرق و مغرب' جس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ انسانی جذبات و احساسات نیز زندگی کی نفسیات تمام دنیا میں ایک ہی انداز میں ملتی ہے، 'تہذیبیں'، 'ثقافتیں ہر جگہ اسی انداز میں ملتی ہیں۔ انسانی رشتے ہر زمین پر قائم ہیں لیکن سیاست نے زمینوں کو تقسیم کر رکھا ہے۔

ان میں مختصر نظموں کا بھی تجربہ موجود ہے۔ ایسی نظمیں جو تین چار یا پانچ مصرعوں پر مشتمل ہیں مثلاً 'دردِ اک چاند ہے'، 'غم کا ہیرا'، 'اجنبی آنکھیں'، 'شعلہ لبی'، 'پیا س بھی ایک سمندر ہے'، 'شعلہ و شبنم و رفیقہ'۔ اسی کے ساتھ چند ردائی نظمیں بھی شامل ہیں جیسے 'چاند کو رخصت کر دو'، 'آرزو کے منم خانے'، 'تم نہیں آئے تھے جب'، 'تو مجھے اتنے پیار سے مت دیکھ'، 'بہت قریب ہو تم'، 'تمہارے ہاتھ'۔

غرضیکہ 'ایک خواب اور' کے مطالعے سے انکشاف ہوتا ہے کہ سرور جعفری کو اس بات کا اندازہ ہو چلا تھا کہ سوویت یونین میں کمیونزم کا نظام درہم برہم ہو رہا ہے اور ترقی پسندوں نے جو خواب دیکھے تھے وہ عنقریب چور چور ہونے والے ہیں۔ لیکن اپنے رجائیت پسند مزاج کے سبب وہ ناامید نہیں تھے۔ انھیں یقین تھا کہ ایک خواب کے ٹوٹنے سے مقاصد نہیں مرجاتے۔ دوسرا خواب دیکھا جاسکتا ہے۔

دیکھتی پھرتی ہے ایک ایک کا منہ مناموشی
جانے کیا بات ہے شرمندہ ہے اندازِ خطاب
دردِ درگھو کریں کھاتے ہوئے پھرتے ہیں سوال
اور مجرم کی طرح اُن سے گریزاں ہے جواب
سرکش پھر میں تھے آج صدا دیتا ہوں
میں ترا شاعرِ آوارہ و بے باک و خسراب

ہمیں کبھی نہ ہو کہ ہم کی حسام پر کند
کب خواب اور بھی اسے بہت دشوار پسند

نہوں نے مائے مائے چنے اور چنے والی زندگی میں جب حقائق کی قیماں گھنے
عین زنجیراتِ عقل و اُفکے۔ دہس میں آگ لگ گئی اور تپ نکلنے لگا۔ پیرا ہی ضرور: ۱۹۷۵
کی لڑائی تھی۔ ہماری تہذیب اور نظامِ فطرت کے تین انسانِ موقی کا گہرا جذبہ ابھر کر
سائے نگاہِ لب و لہجہ جعفری سائے آئے جو ذکرِ کرب کے تھے، زادِ اودھ کے اور نہ سربیت
ہیں کے۔ بلکہ مددِ عالم کے لیے ہی کا لب و لہجہ راجھا، تڑپ راجھا۔

گیت کے دل میں تھرپے، اتنا کامی سربو
اپنے بچے میں آگ بے بسی کے سوا کچھ نہیں

تار بے کلا، فریاد بے سوا

آؤں کر محبت کو آؤں نہیں۔ ٹیکوں کو پھریں!

وہ پاکستان کو دعوت دیتے ہیں۔ مگر جنگ اور فقر کی نہیں بلکہ امن اور محبت کی۔

ہمدے پاس ہے کیا دردِ شریک کے سوا

مزا تو جب تھا کہ مل کر علاجِ جاں کرتے

خود اپنے ہاتھوں سے قبر گستاں کرتے

ہائے درد میں تم اور تھائے درد میں ام

شریک ہوتے تو پھر خوشی آسٹیاں کرتے

آج ضلالت میں اپنی دھماکے شنائی دے رہے ہیں۔ سردار جعفری کی یہ نظم پھر

تازہ ہو گئی ہے:

ہائے بیچ میں حائل ہیں آگ کے دریا

تھلے اور ہمدے لہو کے ساگر ہیں

بہت بلند سیرِ فقر کی دیواریں

ہم ان کو ایک نظر میں گرا بھی سکتے ہیں

مگر یہ شعر ما ہے تینوں کو عورتا ہوگا

لہو بھسرا ہوا دامن پھوڑتا ہوگا

بکھر اس کے بعد نہ تم غیر ہو نہ غیر ہیں ہم

”صبح فردا“ اسی موضوع پر لکھی گئی ایک خوبصورت نظم ہے اور یہ دونوں نظمیں

بخور دیکھا جائے تو ہندو پاک کی بے سنی جنگوں کی ہجو اور صدیوں پرانی مشترکہ تہذیب کا

بازیافت نامہ ہے۔ سردار جعفری تو صرت حربِ جنت کے قہیل ہیں جس سے ملک کے دوسروں

میں دلکشی اور نکھار آتا ہے۔

کتنے دلکش ہیں مرے ملک کے موسم ان میں

مُسن کی بات کریں، عشق پہ اصرار کریں

نورِ محبوب سے روشن کریں آنکھوں کے پرانے

پھول کی طرح سے ذکرِ لب و رخسار کریں

سردار جعفری کی شاعری میں دو موضوعات خاص طور پر ملتے ہیں۔ ایک ’خواب‘

اور دوسرا ’لہو‘۔ لہو اُن کی شاعری میں ایک استعارہ بن کر آیا ہے بے گناہی کا، مظلومیت

کا، حق و صداقت کا اور سماجی جبر و استحصال کا۔ اور یہ استعارہ سردار جعفری کے اگلے مجوے

لہو پکارتا ہے (۱۹، ۸۱) میں نمایاں ہے۔ اس مجوے کی نظمیں عالمی مسائل کے موضوعات کا

احاطہ کرتی ہیں اور امن اور انسان دوستی کا پیغام دیتی ہیں۔

گفتگو بند نہ ہو / بات سے بات چلے / صبح تک شام ملاقات چلے / ہم پہ ہنسی ہوئی یہ تاروں

بھری رات چلے۔

ریگ زاروں سے عداوت کے گزر جائیں گے

خون کے دریاؤں سے ہم پار اُتر جائیں گے

ان میں لہو کی طاقت اور انسانی رشتوں کی اہمیت کا اعلان ملتا ہے۔ یہاں

شاعر کی نگاہ اپنی زمین سے اُٹھ کر عالمی منظر ناموں پر جاتی ہے۔ مثلاً لہی تے (چکوسلوواکیہ

کے ایک باغِ امن کا نام ہے جس میں ساری دنیا کے گلاب ہیں۔ وہاں پہلے اسی نام کا ایک

کھڑے تھے۔ انہوں نے جھگڑا کر دیا تھا، 'فری کا آہا' اپنی کے شہیدوں
 کے نام، 'تہمت' (انتہا کے لیے)، 'افریقا' (جس میں ارجنٹائن دیکھو ان سبھی نظموں میں
 اس کی جگہ کارفرما ہے۔

یہی منظموں کی جہت اور یہی عالم کی شکست
 کو قتل نہیں ملیں گے اتر آتی ہیں
 اپنے قبروں سے نکلتی ہیں سیما میں کر
 قتل گاہوں سے وہ نکلتی ہیں دھواؤں کی طرح
 دشت و دریا سے گزرتی ہیں ہواؤں کی طرح
 اور وہاں سے درد مندی کا ایک کرب آئیز احساس لے کر نظموں میں ڈھل جاتی ہے

درد دیا ہے ایک بہتا ہوا
 جس کے ساحل بدلتے رہتے ہیں
 وہی تلوار اور وہی مقتل
 صرف متاثر بدلتے رہتے ہیں

اس مجموعے میں انہوں نے بعض شخصیات پر بڑی جذباتی نظمیں بھی کہی ہیں۔ یہ
 شخصیات عالمی شہرت کی مالک ہیں جو سردار جعفری کو بہت عزیز ہیں۔ کارل مارکس، 'اقبال'
 لوی آراگوں (فرانس کا عظیم شاعر اور ناول نگار جس نے گزشتہ جنگ میں جرمن حملہ
 آدروں کے خلاف فرانسیسی ادیبوں کو منظم کیا)، 'پابلو نرودا' (چلی) ہونزی امریکہ کا عظیم اور
 نہایت حسین شعروں کا شاعر جو ہسپانوی زبان کا سب سے بڑا شاعر مانا جاتا ہے۔ وہ
 برسوں جلاوطن رہا اور موت اس کا پیچھا کرتی رہی (جولین کیوری (فرانس کا مشہور عالم
 ایٹمی سائنس دان جو اپنی موت کے وقت تک عالمی امن کانفرنس کا صدر تھا) 'پال رابسن
 (امریکہ کا مشہور عالم، حبشی موسیقار جس کے نعروں نے دوستوں اور دشمنوں سب سے خراج
 تحسین وصول کیا)، 'ایلیا اہرن برگ' (سوویت یونین کا بزرگ ادیب اور صحافی، بین الاقوامی
 امن تحریک کا رہنما) اور ان سب کے علاوہ تہا دلیر، کرشن چندر اور فیض احمد فیض۔ یہ تمام

پاؤں پہلے چلیں۔ اس وقت میں اب اچھے اچھے کیسٹوں نے چلے ہوتا شرع کے دہاں
 دستاویز پھر استواری کی تصویر بنے سردار جعفری نے بڑے وصلے کے ساتھ یہ
 اعتراف کیا کہ۔

کیونرم دراصل ایک قصہ ہے بہتر زندگی کا جو کچھ سویت یونین میں تھا وہ
 کیونرم نہیں تھا بلکہ کیونرم کی طرف جانے کا صرف ایک راستہ تھا۔
 اور اس راستے کے مسدود ہوتے ہی کر بلا کی راہ پھر اُن کے لیے کھل گئی۔ ویسے بھی
 وہ ان پر جندب تھی۔ انھوں نے روس کے سرخ پرچم کو اس طرح الوداع کہا جیسے ایامِ حرا
 کے اختتام پر حرا والوں نے علم و قلعہ اور قافلہ حبشی کو رخصت کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ استعارہ
 بھی کر بلائی ہیں۔

الوداع لے سرخ پرچم، سرخ پرچم الوداع
 اے شاہی خرم مظلومانِ عالم الوداع
 اے فرات تشنہ کامانِ جہادِ زندگی
 قلزم تشنہ لبی کی موجِ بہم الوداع
 رزم گاہِ خیر و شر میں یاد آئے گی تری
 ہم ہیں اور اب لشکرِ ابلیس اعظم الوداع

ساری دنیا جانتی اور جانتی ہے کہ کر بلا ایک مالی استغلو ہے شر پر خیر کی فتح کا۔
 لہٰذا اس نسبت سے دیکھیے تو سردار جعفری کی تمام شاعری جو شر پر خیر کی فتح کی داستانِ سنائی
 ہے، وقتی اور واقعاتی ہوتے ہوئے بھی آئینی حدود میں داخل ہو جاتی ہے جس کا اعتراف
 وہ خود کہتے ہیں:

سردار کے شعروں میں ہے / خونِ شہیداں کی ضیا / اے کر بلا اے کر بلا
 وہ خونِ شہیداں جو دنیا کی تمام سرحدوں پر بہہ رہا ہے اور ساری زمین تر ہو گئی ہے سردار
 جعفری کی شاعری کا موضوع ہے :

اور اب — خود شناسی کی اس منزل پر پہنچ کر سردار جعفری اپنی منظوم خود نوشت

تخریب کر رہے ہیں جس کے قریباً دس ذیلی خواناتہ مکمل کر چکے ہیں جو اسی طرح ہیں :

- (۱) قصہ تخلیق 'کائنات کے نظام تخلیق اور ارتقاء انسانی کا اثار' (۲۰)
- (۲) کول آنکھ 'زمین دیکھ (اپنی پیدائش کے متعلق) (۳) اقرار (حصولِ علم کا آغاز)
- (۴) فطرت کی بنیادیں (بچپن کا وہ مصوم زمانہ جو فطرت کے مناظر سے لطف اندوز ہونے میں گزارا)
- (۵) ذکر اس پری دش کا (پوش نبھانے کی منزل - اٹھ جوائی اور عشق کی مصوم جذباتیت اور عشق پرستی) (۶) درجہ ناخواندہ (اولیٰ زندگی کا آغاز اور مطالعے کا شوق -
- (۷) صحیفہ 'کائنات (تجربات و مشاہدات 'شور کی بیداری 'فن کی پیدائش (۸) مرید پر (مقبولیت اور اس کے زیر اثر رقابت 'شائستگی اور مریدانہ کے واقعات - (۹) حد (بڑھتی ہوئی رقابت کا ایک تلخ تجربہ اور خود اعتمادی و خود شائستگی کی منزل -
- (۱۰) قاتل کی شکست (مریدوں کی پسپائی)۔

حال ہی میں انہوں نے ایک اور فلسفیانہ نظم کہی ہے جس میں انسانی تاریخ کا بیان کیا ہے اور غلط انسان کا رجز - اور اس کے بعد شاید پھر کوئی تازہ نظم ان کی شاخِ قلم سے بھوٹ نکلے۔
اس طویل فکری و شعری سفر کے باوجود سردار جعفری کے متعلق کچھ کہتے ہوئے ڈر لگتا ہے۔
وہ خود کہتے ہیں :

میں اک درق ہوں

تمام احساسِ ناتوانی

مگر مکمل کتاب جیسے

اس دلچسپ مگر عالمانہ صحیفے کو کتنوں نے پڑھا اور سمجھا؟ مجھے پتہ نہیں۔ شاید آنے والا وقت یہ بتائے۔ میری تو بس یہ دعا ہے کہ اس صحیفے کو پڑھنے والا اس کی غلط تفسیر یا تشہیر نہ کرے ورنہ غیروں میں اُردو ادب کا اعتبار اٹھ جائے گا۔ ◆◆

تبصرے

کتاب : حیات البشیر۔ مولوی بشیر الدین کی اٹاوا تحریک
مصحف : پروفیسر مجیب انصاری

صفحات : ۲۸۰ — قیمت : ۱۵۰ روپے

پہلے کا پتہ : ۲۱۹۔ انشرف دلا، ڈاکٹر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

عام طور پر تاریخی اور تاریخ ساز افراد نے اپنی زندگی کے حالات یا تو خود قلمبند کیے یا ان کے کسی قریبی ساتھی نے حق و حقائق ادا کیا۔ مگر بعض ایسے بے نیاز لوگ بھی گزرے ہیں جنہوں نے اپنی خدمات کو شہرت کی کثافت سے آلودہ کرنا کسی طرح گوارا نہ کیا۔ ایسی ہی ایک درد مند شخصیت اسلامیہ انٹر کالج اٹاوا اور اٹاوا تحریک کے بانی خان بہادر ڈاکٹر مولوی محمد بشیر الدین مرحوم کی تھی۔ جنہوں نے ہمیشہ خادم قوم بنے رہنے کو لیڈر کہے جانے پر ترجیح دی۔ البتہ ان کی جامع کمالات شخصیت اور ان کی تحریک کے متوزع گوشوں سے لوگوں کو آگاہ کرنا دوسروں کا فرض کفایہ تھا تاکہ ان کی زندگی کو قوم کے فوجانہ مثال اور مشعل راہ کے طور پر استعمال کر سکیں۔ بعض تاثراتی نوعیت کے مضامین مولوی صاحب کے بارے میں ضرور قلمبند ہوئے مگر اس بکھرے ہوئے مواد تک رسائی بہت محدود رہی۔ خدا کا شکر ہے کہ اس فرض کی ادائیگی کا بیڑہ انہی کی تحریک کے ایک فرزند اور ماہر تاریخ پروفیسر مجیب انصاری نے اٹھایا۔ کام انتہائی دشوار اور بعض لحاظ سے ہمت شکن ضرور تھا مگر :

ایں کار از تو آید و مرداں چنین کنند

انہوں نے اس کام کا پورا حق ادا کر دیا۔ بیش نظر کتاب ایک عام اوسدعا کی امداد کی سرائی نہیں ہے بلکہ ایک تحقیقی مقالے کی حیثیت رکھتی ہے۔ انہوں نے مولوی صاحب کے متعلق تصنیف سنی سنائی باتوں کو ترجیح نہیں کیا بلکہ ہر ہر ماخذ کو تحقیق کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ہی اس کو اقتدر تصنیف میں جگہ دی اور مولوی صاحب کے عقیدت کے باوجود کہیں بھی غلو سے کام نہیں لیا۔ جو ان کے تاریخی شعور کا جتن ثبوت ہے۔ انہوں حواشی و حوالہ جات سے ماری ماخذ پر نتیجہ کیا ہے اور نہ تاثراتی مضامین کو مستبر گردانا ہے جو ان کے تاریخی شعور کا جتن ثبوت ہے۔

کتاب کی جہلوگرانی اور حواشی و تعلیقات بھی اس کے جلد پیر تحقیقی تصنیف ہونے کا واضح اشارہ کرتے ہیں۔

پوری کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں ائمہ کا تاریخی اور ثقافتی پس منظر پیش کیا گیا ہے۔ دوسرے باب میں مولوی بشیر الدین صاحب کی زندگی کے ابتدائی حالات، شخصیت کی نشوونما اور ائمہ میں ان کی خلافتی تحریک کے آغاز سے بحث کی گئی ہے۔ تیسرا باب مولوی صاحب صحافتی پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ چوتھا باب مولوی صاحب اور سرسید احمد خاں کے تعلقات اور علی گڑھ تحریک سے ان کی وابستگی پر مبنی ہے۔ پانچویں باب میں اسلامیہ ہائی اسکول کے قیام اور استحکام کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔ چھٹے باب میں اسکول کے تعلیمی کردار سے بحث کی گئی ہے۔ ساتواں باب اسلامیہ انٹر کالج کے قیام اور اس کے قفلت اودار کی تفصیلات پیش کرتا ہے۔ آٹھویں باب میں مولانا کی تحریک کے اثرات کا جائزہ لینے کی کوشش ہے اور ڈاکٹر ذاکر حسین نیز جامعہ ملیہ اسلامیہ کا اس تحریک سے غیر معمولی اثر قبول کرنا بھی زیر بحث آتا ہے۔ نویں باب میں مولوی صاحب کے سیاسی افکار اور قومی تحریک میں ان کے مقام کا جائزہ لیا گیا ہے۔ آخری باب میں اس کی شخصیت، کردار اور خدمات کا خلاصہ ہے۔

کتاب کے شروع میں مولوی صاحب کے پوتے امتیاز الدین زبیری صاحب کا "تعارف" اور ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب کا "ہر مغز" پیش لفظ ہے۔

شعبہ ادبی کے ساتھ ساتھ کتب خانہ کا بھی حصہ و کلاسش سے بھی ملا ہوا ہے۔
 بعض نے کلامی حلقوں میں اس کی خاطر غلو اختیار کیا۔ پروفیسر محبوب اشرف صاحب اس
 ڈاکٹر کی تعریف سے کہے بغیر بطور پر تعریف اور شکر یہ دونوں کے مستحق ہیں۔
 محمود خان

کتاب: **افکار تازہ** (مجموعہ مقالات)

مصنف: ڈاکٹر سید عبد الہادی

صفحات: ۲۸۵ — قیمت: ۱۰۰ روپے

”افکار تازہ“ ڈاکٹر سید عبد الہادی کی نئی کتاب ہے۔ یہ مضامین مختلف موضوعات پر
 لکھے گئے ہیں۔ جیسے سرکارِ دہلی عالم کا شعر کلام، پنج البلاغہ کے ادبی محاسن، ادب کی تعلیم و
 تنقید کا اسلامی منہاج، ادب کی صورت حال، اشتراکیت کے نوال سے پہلے نوال کے
 بعد، مولانا فراہی اور شعریات مشرق، بیسویں صدی میں اسلامی نشاۃ ثانیہ اور اقبال، مخرج
 کا تنزل، حسین امین جذبی اپنے مکتوبات کی دُنیا میں، اردو لسانی جا ریت کا نشاۃ کیوں؟
 صیغہ برہمنی کے کلام میں صبر نو کے انسان کی جھلک، اردو ادب میں طنز و مزاح کی روایت،
 داغ کی شاعری اور شخصیت، ابن فرید کی افسانہ نگاری، پروفیسر شیرالحق کی افسانہ نگاری
 نیز سلطان پوری ایک روشن ضمیر فن کار، فاروق بانسپاری کی زندگی کا پیمانہ اور عہدِ نو کا
 بعض شناس، مگر کے کلام میں معری شور۔ یہ بھی مقالات علمی مباحث پر مشتمل ہیں۔ ان سے
 مصنف کے تنقیدی موقف کا اظہار ہوتا ہے۔ مگر کچھ مضامین کی فکری سطح بہت قابلِ تہ رہے۔
 بعض مضامین ادب کی تنقید و تعمیر سے تعلق بنیادی سوال اٹھائے گئے ہیں۔

”اردو لسانی جا ریت کا نشاۃ کیوں؟“ نامی مضمون بہت فکر انگیز ہے۔ اس سے مصنف
 کی مصحفی معلومات اور بصیرت دونوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ اس مضمون میں مصنف
 نے اردو زبان کی طرف لسانی جا ریت کے روئے کا تاریخی، سماجی اور سیاسی پس منظر میں
 بیان کیا ہے۔ یہ بھی بتایا ہے کہ گیارہویں صدی میں جب مسلمان ہندوستان آئے اور کوئی ضرورت

کی وجہ سے پنجاب اور پھر پورے شمال ہند میں اس زبان کی تشکیل ہوئی تو اس کو ہندی کے نام سے پکارا گیا۔ اس کے بعد مختلف ادوار میں اُردو کی حیثیت کا جائزہ لیا گیا ہے۔

پروفیسر شیر المیہ بیٹیت افسانہ نگار نامی مضمون حقیقی زحمت کا ہے۔ انھوں نے اس مضمون میں یہ بتایا ہے کہ شیر المیہ نے اپنی قلمی زندگی کا آغاز ایک افسانہ نگار کی حیثیت سے کیا۔ ان کے افسانوں میں اسلامی ادب کے بنیادی تصورات کی جھلک نمایاں ہے۔ ان کا افسانہ ”بڑے گھر کی بیٹیا“ برصغیر نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

”نیر سلطان پوری۔ ایک روشن ضمیر و ہنرمند فن کار کے حوالے سے مضمون بھی دلچسپ ہے۔ اس مضمون سے ایک باصلاحیت شاعر اور اُردو کے ایک خاموش اور گوشہ نشین عاشق کی خدمات سامنے آتی ہیں۔

ڈاکٹر عبد الباقی کے یہ مضامین گرانقدر سرمائے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مذہبی تنقیدی اور علمی غرضیکہ ہر طرح کے مضامین انھوں نے اس مجموعے میں جمع کر دیے ہیں۔ مذہبی مضامین کو علیحدہ سے شائع کر دیا جاتا تو شاید بہتر ہوتا۔ مصنف کا انداز نقد تجزیاتی اور زبان و بیان سنجیدہ ہے۔ کہیں کہیں تاثراتی اور جذباتی کیفیتوں کا ارتعاش بھی محسوس ہوتا ہے۔ اس سے کتاب میں ایک خاص طرح کی دلکشی پیدا ہو گئی ہے۔ عام قاری ’ذہن پر کسی طرح کا بار محسوس کیے بغیر ان مضامین کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ایک اور نمایاں وصف یہ ہے کہ ان مضامین میں زندگی کے ایک تعمیری تصور اور اقدار کے ایک مربوط نظام ادب کے ناگزیر تعلق کی نشان دہی مصنف نے اپنے تنقیدی موقف کے طور پر کی ہے۔ عبد الباقی کی ہر ادبی تحریر میں ادب کا ایک واضح اور حقیقی تصور ملتا ہے۔ یہ مضامین بھی ان کے اسی رویے کی تصدیق کرتے ہیں۔

تجمل حسین خاں

کتاب : نظامِ راپوری کی حیات اور شاعری

مرتب : ڈاکٹر شائزہ شاد خاں دہی

حیات : ۲۸۶ — قیمت : ۹۰ روپے

نظامِ راپوری ریاستِ راپور کے شہر خیرا میں سے ہے۔ ان کی شاعری کا آغاز ۱۸۵۰ء کے بعد کے دورِ انتظار میں ہوا۔ ہر طرتِ امر اتفری اور بے بسی کا عالم تھا۔ اس زمانے میں راپور ہی ایک ایسا مقام تھا جہاں امن و سکون قائم تھا۔ نواب یوسف علی خاں اہل فن کے اندر وہ تھے۔ نظامِ راپوری نے متعدد اساتذہ سے استفادہ کیا۔ حضرت احمد کے رنگ و انھوں نے زیادہ قبول کیا۔ انھوں نے اپنی شعری صلاحیتوں کی مدد سے ایک نئے رنگِ فن و نثر ڈالی۔ ان کی شاعری میں کھنڈ اور دل کی شعری اقدار ایک ساتھ موجود ہیں۔ روزمرہ و مدورے کے استعمال نے ان کے خیال کو ایک نیا سانی پیکر عطا کیا۔ ان کا یہ شعر شہرت میں نہ انھیں بھی پیچھے چھوڑ گیا:

انگڑاں بھی وہ لینے نہ پائے اٹھا کے ہاتھ

دیکھ جو مجھ کو چھوڑ دیے سکر کے ہاتھ

نظامِ راپوری نے فن کی صنعت کی طرف خصوصی توجہ دی۔ تمام عمر شعر کے بحر انھیں اپنے کلام کو حق و ناکر نے کا خیال ہم نہیں آیا۔ قلمی کلیاتِ نظام، نواب کلب علی خاں والی راپور کے زمانے میں مرتب ہوا۔ اس کلیات کی اشاعت ان کے انتقال کے ستائیس برس بعد ہوئی۔ نظام جذباتِ مجھاری کا سلیقہ خوب رکھتے تھے۔ داخلی کیفیات کے بیان میں نظام انفرادی حیثیت کے مالک ہیں۔ زبان میں بے پناہ سادگی اور بے ساختگی ہے۔

نظامِ راپوری پر کئی جھوٹے بڑے کام سامنے آچکے ہیں۔ مگر زیرِ بصیرہ کتاب ایک امتیازی شان رکھتی ہے۔ ڈاکٹر شائزہ شاد خاں دہی نے یہ کتاب بہت مددگی سے مرتب کی ہے۔ نظامِ راپوری سے انھیں گہری عقیدت ہے جس کا ذکر انھوں نے مضمون ”نظام، ہمیں خوب یاد آئے“ میں کیا ہے۔ اس عنوان سے انھوں نے نظام کی شاعری کا مختصر اُتعارف

کرایا ہے۔

اس کتاب میں شاعر اللہ خاں نے جو بیس مضامین شامل کیے ہیں۔ یہ بھی مضامین مصلحتی نوعیت کے حامل ہیں اور خاصی قسمت اور لکھی سے لکھے گئے ہیں۔ یہاں نظام خاں راہپوری کے مزاج سے نیاز فقہوری کا مضمون بصیرت افروز ہے۔ نیاز صاحب نے اس مضمون میں نظام راہپوری کی شاعری کی خصوصیات کو مختلف مآخذ کی مثالیں دے کر واضح کیا ہے۔ دوسرا مضمون جناب رشید حسن خاں کا ہے، علمی اور مصلحتی اعتبار سے بہت دقیق اور کارآمد ہے۔ تیسرا مضمون نظام کے سوانحی حالات پر مبنی ہے اور شاد عارفی لکھنوی کرہ ہے۔ اس مضمون میں شاد عارفی صاحب نے نظام کے سوانحی حالات مختل لکھے ہیں۔ ان کے شخصی حالات راہپور کے متعدد شعراء نے تذکروں میں بھی بیان کیے ہیں۔ ان میں سے تین تذکرے ’انتخاب یادگار‘ مولفہ امیر مینائی، ’تذکرہ کلیم‘ مولفہ متین الرحمن حساں کلیم اور ’مکہ شہر سخن‘ مولفہ محمد علی خاں اثر خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ مرتب نے اس کتاب میں ان کی تلخیص بھی پیش کر دی ہے۔ کتاب میں ان ادیبوں کے تاثرات بھی شامل ہیں جن سے بات عدہ مضمون لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی لیکن جو کسی مجبوری کی وجہ سے مضامین نہیں لکھ سکے۔

نظام راہپوری آردو کے بڑے شاعر نہیں تھے لیکن ایک شان دار ادبی روایت کا شعور ضرور رکھتے تھے۔ ایک محدود سطح پر انھوں نے اس روایت کے دائرہ اثر کو دست دینے کی کوشش بھی کی، اس طرح ان کی حیثیت ایک ایسے شاعر کی ہے جس کے کلام نے آردو کی عام روایت کو فروغ دینے میں نمایاں کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کتاب کے مضامین اسی نقطہ نظر کی تائید کرتے ہیں۔

ڈاکٹر شاعر اللہ خاں نے اس کتاب کے ذریعے نظام نہیں کے لیے ایک نئے باب کا اضافہ کیا ہے۔ اس کتاب کا علمی حیثیت کے پیش نظر سنجیدہ محققوں میں خیر مقدم کیا جانا چاہیے۔

تجمل حسین خاں

کتاب ۱ : مضامین مقبول

مصنف : پروفیسر مقبول احمد

نشر : ڈاکٹر مقبول احمد، ۹- دین اسٹریٹ، کلکتہ ۱۶-۱۹۰۰

صفحات : ۲۹۸ — قیمت : دو روپے

پروفیسر مقبول احمد ہندوستان کے ایک نامور اور صفت اول کے سر ہیں اور اسی کے ساتھ وہ ایک درو مند اور حساس مسلم دانش ور بھی ہیں۔ ۱۹۵۵ء سے ۱۹۸۶ء تک وہ کلکتہ کے نیشنل میڈیکل کالج میں تدریس اور علاج معالجے کی اہم ذمہ داریاں نبھاتے رہے اور بہک دوش ہونے کے بعد بھی یہ سلسلہ نجی طور پر جاری ہے۔ ان کے بارے میں مولانا ضیاء الدین اسلامی صاحب نے بالکل بجا فرمایا ہے کہ "ان کا دائرہ فیض و خدمت جسانی مرئیوں کی مسلمان تک محدود نہیں بلکہ ان کی انگلیاں قوم و ملت کی بعض پر بھی رہتی ہیں۔ قومی و ملی امراض کی تباہی و تضحیل اور ان کا علاج و چارہ سازی ڈاکٹر صاحب کا شوق ہے" اور کہوں نہ جو انھوں نے ملا جاں محمد، مفتی متین الرحمن عثمانی، انور محمود، مولانا حکیم عمر زماں حسینی اور احمد سعید علی آبادی جیسے زمانے ملت کے شانہ بہ شانہ تعلیمی، فقاہی اور سماجی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔ ان کی منکر مندی کا بڑا منظر ان کی وہ تحریریں ہیں جو ملک کے مختلف اخبارات و رسائل بالخصوص کلکتہ کے آزاد چند میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ ہمیشہ نظر مجموعہ بھی ان کے ایسے ہی پچاس مضامین پر مشتمل ہے جو ان کے ساٹھ ستر سالہ تجربات و احساسات کا پنجرہ ہیں۔ ان کا دائرہ طنز و مزاح، سائنس، اصلاح معاشرہ، تعلیم و تربیت اور مذہبیات تک ہی محدود نہیں بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کو درپیش مسائل بالخصوص مغربی دنیا کے تناظر میں اسلام کو درپیش مسائل پر ان کے وقیع خیالات سے ایسا لگتا ہے کہ یہ ایک ایسے درو مند دل کی پکار ہے جو معاشرے، خاص طور پر مسلم سماج میں پھیلی برائیوں اور اس کے غلات و دشمنوں اور دوستوں دونوں ہی کی سازشوں پر خون کے آنسو رو رہا ہو اور ہر لمحہ اس کی تشفی و تدارک کی فکر میں ڈوبا رہتا ہو۔

پروفیسر طبعی احمد نظامی مرحوم ہندوستانی مسلمانوں کو دو پیش مسائل سے متعلق ایسی ہی اور بہت سی تحریروں کے مطالعے کے بعد یہ فیصلہ دیتے ہیں کہ "ہندوستان میں مسلمان جن مسائل سے دوچار ہیں ان کا تجزیہ مقبول صاحب نے بہت گہرائی اور سمجیدگی سے کیا ہے۔..... یقین ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے مسائل سے دلچسپی رکھنے والے افراد اس کتاب کا بخور مطبوع کریں گے۔ یہ ایک درد مند دل کی آواز ہے جو ہر درد مند دل تک پہنچی چاہیے۔ کتاب ظاہری خوبیوں سے بھی ہر طرح آراستہ ہے۔

محمد عرفان

جامعہ

خصوصی اشاعت

مدیر

شمیم حنفی

نائب مدیر

سہیل احمد فاروقی

مجلس مشاورت

فٹینٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)

پروفیسر مسعود حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مشیر الحسن

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون: تجمل حسین خاں

خوشنویس: ایس۔ ایم۔ بنظر آبادی

جلد نمبر ۹۵

شمارہ نمبر ۷-۱۲

جولائی - دسمبر ۱۹۹۸ء

اس شمارے کی قیمت:

(اندرونی ملک) ۸۰ روپے

(خارج ملک سے) ۱۵ امریکی ڈالر

سالانہ قیمت:

(اندرونی ملک) ۸۰ روپے

(خارج ملک سے) ۵۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت:

(اندرون ملک) ۹۰۰ روپے

(خارج ملک سے) ۱۸۰ امریکی ڈالر

سالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی^{۲۵}

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبعہ: لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی اڈس، دریائے گنگا، نئی دہلی^{۲۶}

سر سید کی معنویت

ترتیب

۶

۱۱

سید ابو شمس

سر سید یحییٰ سوسانی: ایک تجویز، ایک تحریک

سر سید احمد خاں:

۱۶

سید محمد احمد

سنداءِ زندگی کے جستہ جستہ واقعات

۲۷

مولوی عبدالحق

سر سید احمد خاں کی والدہ

۶۲

عنایت اللہ دہلوی

سر سید احمد خاں

۶۹

شیخ محمد اکرام

سر سید کا کردار

۸۲

افضل الرحمن

سر سید کے ایک معاصر: مولوی منظر اللہ بکھراؤنی

۸۹

الطاف حسین خاں شروانی

سر سید کے ایک شخص مکتوب الیہ، مولوی فرید الدین احمد

۹۷

سید فرخ جلالی

سر سید احمد علی گڑھ تحریک کے موافق اور مخالف

✓ ۱۰۷

جوہر لال نہرو / ترجمہ: سید عابد حسین

سر سید، اسلام اور مسلمان

✓ ۱۱۳

محمد مجیب / ترجمہ: محمد مہدی

سر سید کی مذہبی فکر

✓ ۱۲۰

آل احمد شمس

سر سید کا تصور اسلام

۱۳۸

انور مظلم

سید جمال الدین افغانی: سر سید کا ایک نقاد



۱۰۵	شیرانی رزقہ: انقرالواس	س سرسید اور ہندوستانی وقت
۱۸۹	شکوت اللہ خاں	س سرسید اور خاں اور علی گڑھ تحریک کا تاریخی پس منظر
۲۰۱	ظفر احمد نظامی	س سرسید کا سیاسی سفر
۲۳۳	شان محمد	س سرسید کا سیاسی شعور
۲۴۲	ابوالکلام قاسمی	س سرسید کا ہندوستانی شعور
۲۵۷	شاہ محمد وسیم	س سرسید کے معاشی افکار اور ترقیاتی منصوبہ



۲۵۵	یحییٰ الدین	س سرسید کا نظریہ تعلیم
۲۸۸	مسعود علی انقرالواس	س سرسید کے تعلیمی تصورات
۲۹۳	مسعود امام قادری	س سرسید کے تعلیمی تحفظات



۳۰۷	سیدہ الطیر چغتائی	س سرسید احمد اکیسویں صدی میں
۳۱۲	الطاف احمد علی	س عصر حاضر۔ س علی گڑھ تحریک کی معنویت
۳۲۹	انقرالواس	س فکر سرسید کی عصری معنویت اور اہم
۳۴۴	اشفاق محمد خاں	س سرسید کی پیش بینی، ایک ذاتی نقطہ نظر
۳۵۶	خورشید اکبر	س سرسید اور اشرافیہ اقدار



۳۹۷	تجلی حسین خاں	س سرسید کی تفسیری تحریریں
۳۷۵	تجلی حسین خاں	س سرسید کا اسلوب
۳۸۳	محمود میر	انیسویں صدی کے سرسید اور اکیسویں صدی کی اُردو

اداسی

ہماری اجتماعی زندگی پر سرسید کے اثرات کا تقاضا یہ ہے کہ اُن کے انکار کا 'اور خدمات کا جائزہ دیتی ہوئی صورت حال کی روشنی میں بھی لیا جائے۔ اس وقت ہندوستانی معاشرہ جن سوالوں سے دوچار ہے ' ان پر نظر ڈالی جائے تو احساس ہوتا ہے کہ سرسید کے مطالعے کی ضرورت آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ تہذیب ' تاریخ اور معاشرتی زندگی کے محور جس تیزی کے ساتھ تبدیل ہوئے، قدیم و جدید کی آدیزشس نے جو نئے پیدا کیے؛ اور سرسید کے طرز فکر نے ہمیں اپنے ماضی ' حال اور مستقبل کو سمجھنے کا جو زاویہ فراہم کیا؛ اس سب کا جائزہ اب ایک نئی سطح پر لیا جا رہا ہے۔ سرسید کے واسطے سے ہم اپنے ماضی میں بھی سفر کرتے ہیں اور اپنے حال اور مستقبل کی حقیقتوں ' پیچیدگیوں اور اسرار کے تجزیے اور مطالعے کی ایک علاحدہ جہت سے بھی روشناس ہوتے ہیں۔

'انیسویں صدی کے ہندوستان میں قومی اصلاح اور تعمیر و ترقی کے نام پر جو بڑی شخصیتیں سامنے آئیں ان میں بھی سرسید کا امتیاز نمایاں ہے۔ سرسید کا راستہ اپنے تمام ممتاز معاصرین سے زیادہ شکل ' صبر آزما اور پیچیدہ تھا۔ تاریخ اُن کے لیے ایک ذمہ و ادرات بھی تھی

اور اپنے زمانے کے مطالبات سے جھبہ برآ ہونے کے لیے سرسید کو ایک ساتھ کئی سمتوں میں سفر کرنا تھا۔ مادی ترقی اور تعمیر کے علاوہ وہ خصوصی جذباتی اور نفسیاتی مسئلے بھی سے سرسید کی قوم دوچار تھی، انھوں نے سرسید کے لیے سخت خشکی پیدا کر دی تھیں۔ سرسید کو ایک طویل مدت مضروب کے ساتھ ساتھ کچھ ناگزیر فوری مقاصد کی روشنی میں بھی اپنا لائحہ عمل مرتب کرنا تھا انھیں اپنی قوم کو صحت راستہ دکھانا ہی نہیں تھا، اس کے لیے راستہ بنانا بھی تھا۔

ہندی مسلمانوں کی تاریخ میں سرسید کی جیسی جامع صفات شخصیت کہیں اور نظر نہیں آتی۔ سرسید کی سرگرمیوں اور اُن کے تصورات کا تجزیہ ہم جو حقائق کے پس منظر میں کرنے آئے ہیں، اب ان پر بھی نظر ثانی کی جا رہی ہے، تعلیم، تہذیب، تاریخ کا مفہوم کچھ وہ نہیں جو انیسویں صدی میں مرتب کیا گیا تھا۔ کو لوئیل دورے نکلنا ہمارے لیے ایک دشوار تجربہ ثابت ہوا۔ بے شک اس سے ایک طرف تو ذہنی آزادی کا ایک نیا احساس بیدار ہوا ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کچھ نئے اندیشے بھی سر اٹھاتے ہیں۔ ہماری اجتماعی زندگی آج جس تضامیں سانس لے رہی ہے، اضطراب اور آزارائش کا جو ماحول ہی رہا ہے اس میں سرسید کے شعور اور نظام اقدار کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے، عقلیت، ذہنی کشادگی، دوا داری، تحمل اور روشن نظری کی جو روش خود سرسید نے اختیار کی تھی اور جس کا حوالہ انھوں نے عام کرنا چاہا تھا، آج اس کی اہمیت پچھلے تمام زمانوں کی نسبت کہیں زیادہ ہے۔ سرسید نے ہمارے لیے صحت یادگاریں نہیں چھوڑیں، کچھ مشن اور آدرش بھی چھوڑے ہیں۔ آج اُن کی مجموعی خدمات پر سوالیہ نشان بھی قائم کیے جاسکتے ہیں، لیکن یہ شرط بہر حال باقی رہے گی کہ سرسید کے دستور العمل اور انکار کے بنیادی سیاق کو نظر انداز نہ کیا جائے اور سرسید کے مطالعے میں کسی طرح کی جذباتیت کو راہ نہ دی جائے۔

سرسید کے مطالعے میں اب تک جو رویے ہمارے سامنے آئے ہیں اُن میں بالعموم ایک طرح کی انتہا پسندی ملتی ہے، مثبت اور منفی دونوں طرح کی۔ سرسید کے تصورات کی تشکیل میں جن عناصر کا عمل دخل رہا، بے شک، ان کی نوعیتیں کثیر ہیں۔ ان میں ایک ساتھ معنی کی

میں نہیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ اسی سے سرسید کی بہت سی باتوں کو متنازعہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن
 اگر تو سرسید کے اسی حقیقت پر مبنی ہے جو سرسید کے تصورات کو تنقید سے کھسکا دے اور ان سے
 اختلاف کی ہر دلیانت وارازہ کو شش کو بھی بے ادبی سمجھتے ہیں۔ اس طرح کی طرف سے سرسید کے
 تصورات کی وضاحتیں تو سامنے آئیں لیکن ان تصورات کے علمی تجربے سے سرسید بہت کم لگا گیا۔
 اور ازیں سرسید کی شخصیت میں جو عظمت، بہ گیری اور دھندلی اور صوبت قوی ہے، اس
 کے لیے یہ نظریہ سوچنا کہ سرسید سے "اختلاف" کا جواز سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا ایک طرح
 کی سادہ لوحی ہے۔ اسی طرح سرسید کے بعض نظریات کو ان کے حقیقی تاریخی تناظر سے الگ
 کر کے دیکھنا اور پھر ان کی حدود کی نشان دہی کرنا بھی بعض بٹ دھری ہے۔ مذہب، تعلیم،
 مذہب، معاشرت، سماجی فکر کا کوئی سا شہرہ ایسا ہے جہاں ایک سے زیادہ رویوں کی سمائی ممکن
 نہ ہو۔ جو نایہ چاہیے کہ ان تمام شعبوں کا جائزہ انسانی تصورات کے بدلتے ہوئے آداب کی
 روشنی میں لیا جائے اور اس سلسلے میں کسی ایک نوع کو قوی اور قوی نہ سمجھ لیا جائے۔
 اسی ذہنی بیلادی کشادگی سے پیدا ہونے ہیں سرسید کے سب سے قریبی رفقا میں بھی ایسے
 اصحاب شامل تھے جو بہت سی باتوں میں سرسید سے سونی صدی تفرق نہیں تھے۔ بعضوں نے تو سرسید
 پر کھل کر اعتراضات بھی کیے، لیکن سرسید کے احترام میں اس سے کوئی کمی نہیں آئی۔ اس کے برعکس
 حالیہ برسوں میں جدید تہذیب اور تاریخ کے مسائل پر اظہار خیال کرنے والوں کا ایک ایسا طبقہ
 بھی سامنے آیا ہے جو اپنے تصور کی تعصب کے لیے پچھلے تمام تصورات کا ابطال ضروری سمجھتا ہے۔ یہ
 رویہ سائنسی فکر کے مطالبے میں تو خیر کچھ جواز رکھتا ہے کہ اکثر نئے سائنسی نظریات پرانے نظریات
 کے انہدام کی بنیادوں پر استوار ہوتے ہیں۔ لیکن ادب، تہذیب اور سماجی فکر کے میدان میں
 ایک ساتھ مختلف النوع تصورات امتحان کی ایک دوسرے سے متصادم نظریات کے قیام کی گنجائش
 ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ چنانچہ سرسید کے کچھ منصوبوں یا مقدمات سے بے اطمینانی تو کچھ میں آتی
 ہے لیکن ضمنی مثبت رکھنے والی ایک دو باتوں کو جاننا کہ سرسید کی خدمات سے انکار کی کوئی بھی

کوشش بہدی عس کشی اور بے توفیق ہوگی۔

سر سیر کی خدات کا دائرہ جنا و بسج ہے، ہمارے وسائل اتنے ہی محدود تھے کتنی بخش
ادھوری رہ گئیں اور کتنے گونے بن چوے رہ گئے، بہر حال، ایک غیر معمولی فن کار کی نفیم و فہر کی
یہ ایک معمولی کوشش ہے۔ ہم شکر گزار ہیں اپنے نکلنے والوں کے جن کے لطف و تعاون نے اس
کوشش کو ایک سمت عطا کی۔ اس کی ترتیب و اشاعت میں حسب سابق ہمیں اپنے رفقاء کار
جناب تدریس زہیری، جناب اشہد عالم اور ڈاکٹر تقی حسین خاں سے جو مدد ملی اس کا اعتراف اور
شکر یہ ضروری ہے۔

نفیم خنی

سرسید میموریل سوسائٹی: ایک تجویز، ایک تحریک

آل احمد سرور

سرسید کے پس تو کئی بڑے بڑے کارنامے ہیں جن کی وجہ سے وہ نامزد جاوید ہیں مگر لیکن میرے نزدیک اُن کا جو تعلیمی، تہذیبی اور ادبی مشن تھا وہ سب سے گراں قدر تھا۔ سرسید نے اردو دنیا میں روشن خیالی کی بنیاد ڈالی۔ یوں تو غالب کے اُردو خطوط سے ماری سلوو نشر کا آغاز ہوتا ہے لیکن دراصل جدید اردو نثر کے بانی سرسید ہیں انھوں نے نہ صرف خود تصنیف و تالیف اور ادبی صحافت کا اعلیٰ معیار قائم کیا بلکہ اُن کے اثر سے اور اُن کے نقش قدم پر چل کر کتنے ہی ہمارے آسمانِ ادب کے آفتاب و ماہتاب بن گئے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ایم اے او کالج ہی جس نے بعد میں یونیورسٹی کی شکل اختیار کی، ان کی سب سے اہم یادگار ہے۔ حالانکہ ایم اے او کالج بھی ان کے سدا بہار چین کا ایک دلاؤیز گلدستہ کہا جاسکتا ہے۔

میں یہ خاص طور پر کہنا چاہتا ہوں کہ سرسید کے ساتھ انسان اُس وقت ہوگا جب لوگ اُن کی پُرسوز شخصیت کی قبا و تاب اور ان کے گوناگوں کارناموں کی جامعیت کو دیکھیں گے اور سمجھیں گے اور خاص طور پر اس بات پر نظر رکھیں گے کہ کس طرح انھوں نے ایسے رفیق تیار کیے جو بعد میں خود اپنے دوسرے آفتاب اور ماہتاب بن کر نکلے۔ اکبر کے

زمرہ فراتین تھے لیکن سرسید کے رشتہ لائق اور جی۔ سید محمود حانی، شہنشاہی، حسن الملک و قمار الملک، میر ولایت حسین، مولوی عبد الحق، ڈاکٹر ضیاء الدین احمد، جمہاد حیدر، خواجہ غلام الخلیل، مولانا طفیل احمد، ڈپٹی سبیب اللہ، شیخ محمد عبد اللہ، بانی وینیز کالج، مولانا محمد علی، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں جیسے۔ یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنے کی ہے کہ ہماری قوم میں انداز نگاہ افغانی گشتار دکھانے کا نہ زیادہ شوق ہے۔ ضرورت کام کی جوتی ہے لیکن لوگ باتیں ہی باتیں کرتے دہتے ہیں۔ اکبر نے اگرچہ سرسید پر بہت سے اعتراضات کیے ہیں لیکن ایک بات باوقار تو لے پاؤ رتی کی ایسی ہی ہے جس کا جواب نہیں ہو سکتا:

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سید کام کرتا تھا
نہ چھو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں

چاہے ہماری آزادی کا پچاس سالہ جشن ہو چاہے گاندھی جی کا مکہ کراہ ہو، چاہے سرسید کی بات آئے باغالب کی داستان چھڑے ہم لوگ صحیفہ ساریوں میں یا تو تقریروں کے دریا بہا دیتے ہیں یا مقالوں میں بیشتر چبائے ہوئے نوائے انگلیتے ہیں۔ اس لیے میں یہ اشد ضروری سمجھتا ہوں کہ سرسید پر بات کے سلسلے میں ایک عملی تجویز سنیں کروں اور دیکھوں کہ لوگ باتوں کے طلسم ہوشربا سے کب نکلتے ہیں اور کب عمل کی دنیا میں قدم رکھتے ہیں۔ سرسید سے انصاف صرف اس وقت اور صرف اس وقت ہوگا جب شاندار تقریرات کے بجائے اس مرد مجاہد، پیکرِ عمل اور شعلہ لاغیا وال شخصیت کے نمایاں شان کوئی عملی قدم اٹھایا جائے گا۔ کاش خدا ہمیں اس کی توفیق دے۔

۲۸ مارچ ۱۸۹۸ء کو جب سرسید کا انتقال ہوا تو ان کی یاد میں ایک سرسید میموریل سوسائٹی قائم کی گئی۔ اس سوسائٹی کے ممبروں کی سعی و بلیغ کی وجہ سے بالآخر ۱۹۲۰ء میں ایم اے ادا کالج کو یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا۔ یہ درجہ چند سال پہلے ہی مل جاتا لیکن مطالبہ ایک الحاقی یونیورسٹی کا تھا نہ کہ اقامتی یونیورسٹی کا۔ اور حکومت ہند صرف اقامتی یونیورسٹی کی منظوری دینے پر تیار

تھی الحاقی یونیورسٹی کی نہیں۔ خیامس یونیورسٹی کے حامیوں کا بھی یہی مطالبہ تھا۔
 میں نے کچھ برس واپس کے بعد پہلے اقامتی کی شرط منظور کر لی اور بالآخر جب ترک
 برالات کے نہانے میں گامدھائی گئے اور مولانا محمد علی نے سرکاری تعلیمی اداروں
 کے بائیکاٹ کا مطالبہ کیا اور اس مطالبے نے ایک اچھی خاصی تحریک کی شکل اختیار
 کر لی۔ ۱۹۲۸ء اکتوبر ۱۹۲۸ء کو مہاراشٹر کی گورنمنٹ مسلم یونیورسٹی کی مسجد میں مولانا محمد حسن
 مینو الہند کے جامعہ مقبہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی۔ اور بالآخر حکومت ہند نے
 ۱۹۴۰ء میں اقامتی یونیورسٹی کی تجویز منظور کر لی۔ گویا سرسید مہوریل سوسائٹی
 کا کام اس منزل پر پہنچ کر ختم ہوا۔ میری نہایت ہرجوش اسناد ماحک کہ سرسید میوکیل
 سوسائٹی کا احیاء کیا جائے اس لیے کہ سرسید کے تعلیمی مشن کی ابھی تکلیف نہیں ہوئی
 ہے بلکہ آج جنٹل مہوریل سرسید کی اسپرٹ اور ان کی عملی صلاحیت کی یاد تازہ کرنے
 کی ہے اتنی کبھی نہیں تھی۔

اس مجوزہ سرسید مہوریل سوسائٹی کا میرے نزدیک پروگرام یہ ہونا چاہیے:
 — سارے ملک کے طول و عرض میں ایسے پرائمری اسکولوں کا جال بچایا
 جائے جہاں اردو اور صرف اردو زیریہ تعلیم ہو۔ لیکن علاقائی زبان
 بھی تیسرے درجے سے لائمی طور پر پڑھائی جائے۔ اس کے علاوہ ان
 پرائمری اسکولوں میں حساب بھی لائمی ہو اور ایک پینے کی تربیت بھی۔

— دکن، اتر پردیش، ہریانہ، راجستھان، مدھیہ پردیش اور بہار میں
 تربندی علاقائی زبان ہے ہی، اور یہ علاقائی زبان کی حیثیت سے
 پڑھائی جائے گی۔ مغربی بنگال میں علاقائی زبان بنگالی ہے۔ اُتریشہ میں
 اُتریشہ، آسام میں اسی، گجرات میں گجراتی، اسی طریقے سے مہاراشٹر میں
 مراٹھی، آندھرا میں تلگو، تمل ناڈو میں تمل، کیرلا میں کنڑ اور کیویرالا
 میں ملیالم علاقائی زبان ہے اور یہ علاقائی زبان کی حیثیت سے
 پڑھائی جائے گی۔

— چھ دنوں کے بعد یعنی جونبرہائی اسکول میں تیسری نمبریں کے طور پر انگریزی
لانگ مائٹ پڑھائی جائے گی۔ اس طرح آمد کے طلباء اپنی زبان سے توافقت
ہوں گے ہی، علاقہ کی زبان سے بھی توافقت ہوں گے۔

— جب پانچ سال مکمل ہو جائیں تو وہ دس پرائمری اسکولوں پر ایک جونبر
ہائی اسکول قائم کیا جائے۔ اس عظیم الشان کام کو تمام کاموں پر ترجیح
دینا چاہیے۔ پچاس سال کا آزاد کالج بھی بنانا ہے کہ خاص طور پر شمالی
ہند کی ریاستی حکومتیں اس سلسلے میں کچھ نہیں کریں گی اور جنوبی ہند
میں اگرچہ آمد کے خلاف مصیبت نہیں ہے لیکن دفتری نظام کی وجہ سے
دشوار میں ضرور پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کام آمد و رفتوں کو خود کرنا پڑے گا۔

میں نے افضل العلماء مولوی عبدالحق (مسئد دکن) کی دعوت پر خانیہ کالج کراچی
کو دیکھا تھا اور میرے دریافت کرنے پر انہوں نے یہ بتایا تھا کہ خانیہ کالج میں اکثریت مسلمانوں
کی ہے لیکن اساتذہ کے تقریباً نصف میں اس قسم کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ صرف صلاحیت کو
دیکھا جاتا ہے۔ میرے نزدیک مسیّد میوزیل موسائٹی کو صرف مسلمانوں تک محدود نہیں
ہونا چاہیے۔ مسیّد کے صافے کاموں میں مسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم بھی شریک تھے۔
چنانچہ میں اس مجوزہ مسیّد میوزیل موسائٹی کے لیے حسب ذیل ارکان کے نام تجویز کرتا ہوں:

۱۔ جناب حکیم عبد الحمید صاحب، چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی و چانسلر

جامعہ ہمدرد دہلی

۲۔ وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی باقیہا، عہدہ

۳۔ وائس چانسلر جامعہ ملیہ اسلامیہ، باقیہا، عہدہ

۴۔ وائس چانسلر مولانا ابراہیم انوار اللہ آباد قریب یونیورسٹی، حیدرآباد باقیہا، عہدہ

۵۔ صدر انجمن اسلام، بمبئی باقیہا، عہدہ

۶۔ جناب مسیّد حامد

۷۔ جناب ڈاکٹر ممتاز احمد خان، سکریٹری الامین موسائٹی، بنگلور

سرسید احمد خاں - ۱۸۹۸-۱۸۱۷ء

سفر نامہ زندگی کے جستہ جستہ حالات

سید محمد احمد

۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء

دہلی میں اپنے ۱۰ سالہ دیر الدرد خواجہ فرید الدین کی گولی میں پیدا ہوئے۔ سید میر تقی اور
حضرت النساء بیگم کی تین اولادوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ میر تقی کے پیر طریقت شاہ
غلام علی نے اسم نام رکھا۔

۹ فروری ۱۸۲۲ء

دہلی میں رائج طوائف رسم کے مطابق بسم اللہ کی تقریب ہوئی۔ اس موقع پر وہ
اپنے والدہ حضرت شاہ غلام علی کی گود میں بیٹھے جنہوں نے دم کے مطابق بسم اللہ الرحمن الرحیم
اور اقراء کی آیات پڑھا کر اسے دعوت کرائیں۔

اس زمانے کی رائج درسی کتابوں کی تکمیل کے بعد انہوں نے اساتذہ فاضلہ سے
مختلف فنون کی تکمیل کی۔ طب انہوں نے غلام حیدر خاں سے پڑھی جو حکیم شریف سناں
کے ارشد تلامذہ میں تھے اور فن حدیث و تفسیر کی تکمیل مولوی محمود اللہ ابن شاہ
رفیع الدین سے کی۔ شارح طبعہ السلام سے قرآن اور حدیث کی سند متصل انہوں نے
اپنی ایک کتاب کے حاشیے پر تحریر کی ہے۔ تیراکی اور تیرا ملازی کا فن اپنے والد سے

یہاں اس وقت دہلی میں ان فنون کے استاد تھے۔

۱۸۰۰ء

یہ احمد کے ۳۳ سالہ فرید الدین کا انتقال۔

۱۸۲۰ء

یہ احمد کے بڑے بھائی احتشام الدولہ میر سید محمد نے سید الاخبار کا امرا کہا۔ یہ احمد اس اخبار کی اشاعت میں ان کے معاون تھے۔ اس اخبار کو یہ احمد کی اخبار نویسی کا مکتبہ کہنا غلط نہ ہوگا

۱۸۲۰ء

یہ احمد کی شادی عمر ۱۹ سال، پارسیا بیگم ورن مبارک سے ہوئی۔

۱۸۳۸ء

میر سید تقی کا انتقال۔ اپنے پیرو مرشد شاہ غلام کی پابندی درگاہ شاہ ابوالخیر میں دفن ہونے۔ یہیں ان کے شیخ طریقت کے مرشد منظر جان جاناں کا حرا بھی ہے۔

۱۸۳۸ء

دہلی کی صدر امینی عدالت میں اپنے خاوند خلیل اللہ خاں کے تحت عدالتی کام سے واقفیت حاصل کی۔ اپنی دو خیالی روایت سے صحت نظر کرتے ہوئے قلمی مقلی سے منسلک ہونے کے بجائے انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کی اور عارضی سر دفتر مقرر ہوئے۔

فروری ۱۸۳۹ء

کشتہ آگرہ کے دفتر میں نائب منشی مقرر ہوئے۔

۲۵ مئی ۱۸۳۹ء

فارسی میں ایک تاریخ بطرز جدول جام جم تحریر کی جس میں امیر تھور سے لے کر بہادر شاہ ظفر تک ۴۳ بادشاہوں کے مختصر مگر جامع حالات ہیں۔ یہ کتاب مئی ۱۹ء میں شائع ہوئی۔

۱۸۴۱ء

منصفی کا امتحان پاس کیا۔

۱۸۴۱ء

اپنے بھائی میر سید محمد کے افترک سے امتحانِ شخص میں شرکت کرنے والے امیدواروں کے لیے ایک کتابچہ انتخاب الامورین شائع کی۔

۲۴ دسمبر ۱۸۴۱ء

مین پوری میں نصف مقرر ہوئے۔

۱۰ جنوری ۱۸۴۲ء

مین پوری سے تبدیلی ہو کر فتہور سیکری آ گئے۔ یہاں انھوں نے اپنا پہلا مذہبی رسالہ جلالہ القلوب بذكر المحبوب مکمل کر کے شائع کیا۔

۱۸۴۲ء

منلیہ دربار سے ان کے دادا سید ہادی کو عطا کردہ خطاب ہواد العولہ پر مارن جنگ کا اضافہ کر کے عطا ہوا۔

۱۸۴۴ء

فارسی کے رسالے مبدأ العقول کو تہبیل فی برہنہ کے نام سے اردو کا جامہ پہنایا۔ اس کتاب میں ہماری اشیاء کو اٹھانے، کٹی چیزوں کو چرنے وغیرہ کے لیے مشین و آلات بنانے کے اصول اور ان کے استعمال کے طریقے بیان کیے گئے ہیں۔

۲۴ دسمبر ۱۸۴۵ء

سید احمد کے بڑے بھائی سید محمد کا مین عالم جوانی میں انتقال۔ وہ ہنگام ضلع فتح پور میں منصف تھے۔ دہلی آئے تھے وہیں انتقال کیا۔

۱۸۴۶ء

فوائد الانکار فی اعمال فرجان ملکيات آلات رصد اور پرکار متناہرہ کے اعمال پر خواجہ فرید الدین کے فارسی رسائل کا اردو ترجمہ کیا جو مطلع سید الاخبار سے شائع ہوا۔

۱۸ فروری ۱۸۴۶ء

والدہ کی تنہائی کے پیشِ نظر فتح پور سیکری سے دہلی تبدیلی کرائی۔

۱۸۴۷ء

دہلی کی حالتوں کے حالات اور کچھ سید احمد نے بہت لادش کے ساتھ تحریر کیا
اسی لحاظ سے سید احمد اس فن میں ۱۰ پہلے ہندوستانی تھے جنہوں نے آثار و تہذیب
اور کتبہ شناسی پر کام کیا۔ اس کتاب میں چوتھا باب دہلی کے علماء، حکماء، شعراء
اور بیہو کمال کے احوال پر تھا۔ اس کے ساتھ ہی غائب کی تحریر کردہ تقریظ بھی
شامل تھی۔ ۱۸۵۴ء میں انہوں نے اس کتاب کا نظر ثانی شدہ دوسرا ایڈیشن
شائع کیا۔ گارسل ونامی کے بیان کے مطابق کلکتہ یونیورسٹی کے آثار و تصانیف
کو ۱۸۷۲ء میں ایک تاریخی اور اثری کتاب کی حیثیت سے بی۔ اے کے نصاب میں
شامل کیا گیا تھا۔

۱۸۴۸ء

قول میں مد اہل حرکت زمین پر ۲۵ صفحات پر مشتمل ایک رسالہ تحریر کیا جس میں
قیم نظریے کے مطابق انہوں نے دواہل سے ثابت کیا تھا کہ زمینی حرکت نہیں کرتی
بلکہ ساکن ہے۔

۱۸۴۹ء فروری

بڑے بیٹے سید حامد کی پیدائش۔

۱۸۴۹ء

رسالہ کلکتہ الحق کی تکمیل ہوئی۔

۱۸۵۰ء

دہلیک میں عارضی جگہ خالی ہونے پر قائم تمام صدر امین مقرر ہوئے۔ ۱۸۵۴ء کے اوائل
میں بھی کچھ عرصے اسی جگہ کام کیا۔

۱۸۵۰ء

رسالہ درود بہت کی تکمیل

۲۴ مئی ۱۸۵۰ء

سید محمد کی پیدائش

۱۸۵۲ء

دہلی کے ۲۲ فرماں رواؤں کے حالات میں ایک کتاب سلسلۃ الملوکِ قریہ کی جس میں ابتدا سے ۱۸۵۲ء تک ۵ ہزار برس کے دوران فرماں رواں کرنے والے بادشاہوں کے حالات درج ہیں۔

۱۸۵۳ء

نظر ثانی و اضافہ کے بعد آثار العنایہ کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔

۱۳ جنوری ۱۸۵۵ء

بجنور میں صدر امین مقرر ہوئے۔

۱۸۵۶ء، ۱۲۷۲ھ

آئین اکبری کی تصحیح و اشاعت۔ سید احمد کو اپنی اس کتاب پر بہت ناز تھا۔ اس کی ترتیب و تہذیب پر بہت محنت شائد اٹھائی۔ کتاب کے مشکل مقامات کی وضاحت عربی فارسی، ترکی و سنسکرت کی نامانوس اصطلاحات کی تشریح کے علاوہ بے شمار تصاویر کا اضافہ کیا۔ یہ ایڈیشن مطبع السنبلی دہلی سے شائع ہوا۔

مئی ۱۸۵۷ء

بجنور کے قیام کے دوران غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف جو مسلح جدوجہد شروع ہوئی تھی اس کی لپیٹ میں بجنور بھی آیا اور جب انگریز افسران ضلع خالی کر کے چلے گئے تب ان کی عدم موجودگی میں اپنے ساتھیوں رحمت خاں، امراؤ خاں وغیرہ کے ساتھ ضلع کا انتظام کیا۔ محبوب حالات قابو سے باہر ہو گئے تو انگریزوں کی ایسا پر بجنور کا انتظام نواب محمود خاں کے سپرد کر کے دہلی روانہ ہو گئے اور جب انقلابیوں کی آپس کی بھڑک کے نتیجے میں دہلی ناکام اور انگریز کامیاب ہوئے تو پھر واپس بجنور آ گئے۔ سید احمد نے بجنور میں جس طرح کام کیا اس کی نسبت ڈپٹی نذیر احمد نے جن کا وطن خود بجنور تھا تحریر کیا ہے: "عمود ستاد کے بعد اس ضلع کے تمام باشندوں کی جان مرستی کی مٹھی میں تھی۔ اگر ان کے سے اختیارات کسی دوسرے کے ہوتے تو

بہنہ کے گھر میں قیامت مچ گئی۔ سید احمد کی ہدایت بھری سی ایسا ضلع تھا جو
موجب بھارت خدے سے محفوظ رہا۔

۱۵ اپریل ۱۸۵۵ء

سید احمد کی والدہ عزت النساء بیگم کا میرٹھ میں انتقال۔ دہلی کی خراب حالت کے
پیش نظر سید احمد اپنی والدہ کو میرٹھ لے گئے تھے۔ اُن کے ماموں اور ماموں زاد بھائی
دہلی کی فتح کے بعد تنگلوں انگریزی فوج کے ہاتھوں دہلی میں مایہ جا چکے تھے۔

بریل ۱۸۵۵ء

مراد آباد میں صدر الصدور مقرر ہوئے۔ مراد آباد کے دوران قیام اسی سال انھوں نے
تاریخ سرگنجی بخنور تحریر کی۔

۱۸۵۹ء

غیر ملکی حاکموں کے خلاف مسلح جدوجہد میں ناکامی کے بعد استقامی کارروائیوں کے
تحت بے شمار جاہلادیس مضبوط ہوئیں جن کے خلاف خدادادیاں ہوئیں۔ ان کی سماعت
اور تحقیقات کے لیے حکومت نے ایک سرکاری کمیشن مقرر کیا تھا۔ سید احمد اس کے
ایک ممبر نامزد ہوئے۔ انھوں نے بہت عزم و ہمت کے ساتھ لوگوں کی وکالت کی
اور تمام خدادادریوں کا غور و تحقیق اور انصاف سے فیصلہ کیا۔

اپریل ۱۸۵۹ء

۱۸۵۷ء کی بغاوت پر کتاب کی اشاعت۔ اس کتاب کے اثرات بہت دور رس
ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے بانی مسٹر اے۔ او۔ ہوم کے
ذہن میں کانگریس کے قیام کا خیال اسی کتاب کے مطالعے کے بعد آیا تھا۔ خود سر سید نے
۱۰ نومبر ۱۸۸۰ء کے پانیر میں چھپے اپنے مراسلے میں اس امر کا اعلان کیا تھا کہ "مسٹر ہوم
نے قیام کانگریس کے وقت مجھ سے استعواب کیا تھا۔"

۱۸۵۹ء

مراد آباد میں ایک مدرسے کی بنا ڈالی جو ناری تعلیم کے لیے تھا اور اپنی ملوک و کائیں

جی کا ہاؤز کرایہ تقریباً بیس روپے تھا مدد سے کے لیے دھت کر دیں۔

۶۱۸۹۰

مراد آباد سے جہاں وہ صدر الصدور تھے۔ انھوں نے ایک سماجی فوسانی رسالہ اور
میں رسالہ غیر خفاہی مسلمان اور انگریزی میں کُل عمر نزات اٹھایا تھا۔ اس کے
تین شمارے شائع ہوئے مسلمانوں پر سے جلاوت کا الزام دہر کرنے کی غرض سے
سید احمد خاں نے ان مسلمانوں کے حالات شائع کیے جنہوں نے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں
کا ساتھ دیا تھا۔ اول شمارے میں انھوں نے اپنے حالات شائع کیے۔

۶۱۸۹۰

صوبہ شمال مغرب میں آئی قحط سالی کی بنا پر مراد آباد میں اس کے انتظام کے بہتم
مقرر ہوئے اور بے لوث طریقے پر سازشیں اور تحقیق کی ہر ممکنہ مدد اور خدمت کی۔

۶۱۸۹۱

آثار الصنادید کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت۔

۶۱۸۹۱

سر سید احمد کی الہیہ پارسیہ کیم کا انتقال۔ انتقال کے وقت انھوں نے تین بچے
سید حامد، سید محمود اور ایک بیٹی امینہ بھڑی۔ مدفن مراد آباد کے شوکت باغ
قبرستان میں ہوئی۔

۶۱۸۹۲

ایشیا ایک سوسائٹی آف بنگال کے سکریٹری کی درخواست پر تاریخ فیروز شاہی کی
مذہبیں تصحیح کی اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ تحریر کیا۔

۶۱۸۹۲

غازی پور تبادلہ ہوا۔

۶۱۸۹۲

تبیین الکلام فی تفسیر التوراة والانیل علی ملۃ الاسلام کی اشاعت۔

۶ اکتوبر ۱۸۶۳ء

کلکتہ کا پہلا سفر جہاں دوران قیام آپ نے ضرورت ترقی علم و تہذیب درمیان
اہل ہند کے موضوع پر نو ابجد تعلیم کی تائیم کر دی۔ کلکتہ ٹریڈ سوسائٹی کے
تحت مذکورہ طبقہ میں غارسی میں تقریر کی۔ یہ دعوہ کا سفر کلکتہ سائنٹیفک سوسائٹی
کے انجمن و مقاصد کی ترویج و توسیع کے لیے تھا۔ غازی پور سے کلکتہ کے سفر کے
دوران وہ جی جی شہر میں بھیڑ کے وہاں تقاریر کے ذریعے لوگوں کو سوسائٹی
کے ضرورت اور مقاصد سے روشناس کرایا۔

۶ اکتوبر ۱۸۶۳ء

رسالہ التماس بخیرت ساکنان ہند در باب ترقی تعلیم اہل ہند شائع کیا۔

۶ اکتوبر ۱۸۶۳ء

تذکرہ جہانگیری کی تصحیح و اشاعت۔

۸ جنوری ۱۸۶۴ء

ان علوم و فنون کو جو مغربی زبانوں میں ہونے کی وجہ سے ہندوستانیوں کے
دسترس سے باہر تھے، ایسی ہندوستانی زبان میں ترجمہ کرنے کی غرض سے
جو عام ہندوستانیوں کے استعمال میں ہو، سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ کرنل
گراہم کے مطابق اس کا نام اولاً ٹرانسلیشن سوسائٹی رکھا گیا۔ یہ دعوہ اور کرنل
گراہم دونوں سوسائٹی کے سرکاری تھے۔

۱۸ جنوری ۱۸۶۴ء

غازی پور میں ایک مدرسے کا قیام جس کا سنگ بنیاد راجہ دیو نرائن سنگھ اور مولانا محمد
فیض اللہ نے رکھا۔ راجہ دیو نرائن سنگھ اسکول کمیٹی کے پریذیڈنٹ تھے۔ یہ مدرسہ ترقی کرتا
ہوئے ہائی اسکول بنا اور وکٹوریہ ہائی اسکول کے نام سے آج بھی موجود ہے۔

۱۸ جنوری ۱۸۶۴ء

علی گڑھ تیار ہوا۔

۳۰ جولائی ۱۸۶۳ء

رائل ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے اعزازی رکن منتخب ہوئے۔

۳۰ نومبر ۱۸۶۳ء

سائینٹک سوسائٹی کا سنگ بنیاد رکھے جانے کے موقع پر صوبہ شمال مغرب اور
یوپی کے ٹیٹنٹ گورنر مسٹر ڈرمینڈ کاغیر تمام کرتے ہوئے ایک نظم پڑھی۔ (یہ عمارت
آج کل طیبہ کالج دہلی کے خانے کا حصہ ہے)۔

۳۰ دسمبر ۱۸۶۵ء

حکومت کو زراعت کے موضوع پر کتابوں کی اشاعت کے لیے امداد کی درخواست بھیجی۔

۱۴ فروری ۱۸۶۶ء

سائینٹک سوسائٹی کی عمارت کا افتتاح کشنیرٹھ مسٹر ولیمس کے ہاتھوں عمل
میں آیا۔

۳۰ مارچ ۱۸۶۶ء

اخبار سائینٹک سوسائٹی کا اجرا عمل میں آیا۔ ۸ ستمبر ۱۸۶۶ء کو اخبار پر ڈگریس
اس میں شامل ہوا۔ بعد میں یہ اخبار انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے مشہور ہوا۔ یہ
ایک سیاسی ذمیت کا اخبار تھا۔ اس نے پریس کی آزادی کو اپنا موٹو بنایا تھا۔
ان کے دور تک یہ حقیقی معنوں میں ایک قومی اخبار تھا اور اینگلو انڈی اخبارات
کے ہندوستانیوں پر کیے گئے حملوں کا سخت جواب دیا کرتا تھا۔

۱۰ مئی ۱۸۶۶ء

برٹش انڈیا ایسوسی ایشن قائم کی تاکہ مرکزی اور صوبہ جاتی حکومتوں کو اس پر آمادہ
کیا جاسکے کہ ہر ضلع میں غیر سرکاری اراکین پر مشتمل ایک اعلیٰ مجلس شوریٰ قائم ہو
تاکہ تعلیمی اور دوسرے انتظامی معاملات سے متعلق امور میں مشورہ دے کر پبلک
کا نقطہ نظر واضح کیا جاسکے۔ کام اور مقاصد کے حساب سے سیاسی ذمیت کا یہ
ہندوستان میں تیسرا اور شمالی ہندوستان میں دوسرا ادارہ تھا۔ پہلا ادارہ آؤل

۱۸۵۱ء میں لکھنے میں قائم ہوا جس کو باپنی اور بالائی متوسطا ہونے والی طبقات نے
جسم دیا تھا جو نے برطانوی سامراج میں پروان چڑھ رہا تھا۔ بیگم خاندان کے
افراد اس میں پیش پیش تھے۔ دوسری لکھنؤ کی انڈین ایسوسی ایشن تھی جو اودھ کے
تعلقات پر مشتمل تھی۔

۶ جولائی ۱۸۶۶ء

پرنس انڈیا ایسوسی ایشن کے سکرٹری کی حیثیت سے واسٹرائے کی کونسل کو نئے
نفاذ عمل پر مشتمل قواعد کی طرف توجہ دلاتے ہوئے بتایا کہ پارسل کی نئی شرح دیکھنا
ہو جانے کی وجہ سے کتابوں اور رسائل کی ترسیل پر بڑا اثر پڑا ہے جس کی بنا پر تعلیم
کی اشاعت اثر انداز ہوئی ہے اور عام رہایا اس سے متاثر ہوئی ہے جب کہ
اخبارات پر سے پہلے کے مقابلے میں یہ شرح نصف کردی گئی ہے جس کا فائدہ صرف
مالدار افراد اور بافتمن یورپین طبقے کو حاصل ہوا ہے۔

اس کے علاوہ ریل کے سفر میں مقامی مسافروں کو بڑے اسٹیشنوں پر بھی
ریفریشنٹ کی سہولتوں کے فقدان کی وجہ سے تکلیف کا سامنا کرنا پڑا ہے۔
بیشیت مجموعی اس ایسوسی ایشن کی کوششوں کی وجہ سے عوام کی کئی مشکلات کا ازالہ ہوا۔

۱۳ ستمبر ۱۸۶۶ء

ایک ہی دستخط پر انگریز کے ہمراہ شریک طعام ہونے پر دریافت کیے گئے
شرعی سوال کو اپنے جواب کے ہمراہ سید احمد نے ایک ساتھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ
میں شائع کیا جس میں قرآن وحدیث اور رسول کریم کے عمل سے اس امر کو
ثابت کیا کہ اہل کتاب کے ہمراہ شریک طعام ہونا بالکل جائز ہے بشرطیکہ کوئی
ایسی چیز کھانے میں نہ ہو جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے۔ بعد میں اس موضوع پر
ایک طویل اور مبسوط مقالہ "احکام طعام اہل کتاب" شائع کیا۔

۲۰ نومبر ۱۸۶۶ء

انسانے وطن کے لیے تعلیم کے میدان میں ان کی خدمات کے پیش نظر اگر وہ دربار کے موقع

بران کو ایک تمذہب خدمت ہمیش کے جانے کا اعلان کیا گیا۔

یکم جنوری ۱۸۹۷ء

ایسٹ انڈیا ایسوسی ایشن لندن کے ممبر مقرر ہوئے۔ یہ انجمن اس مقصد کے تحت قائم کی گئی تھی کہ ہندوستانیوں کو ہر حق طور پر جو مسائل ہمیش آتے ہیں ان سے پارلیمنٹ کے ممبران کو روشناس کرایا جائے اور ان کے حل کی کوشش کی جائے۔ پارلیمنٹ کے اجلاس کے زمانے میں اس ایسوسی ایشن کے جلسے ہوتے تھے۔

۱۸ فروری ۱۸۹۷ء

تمذہب خدمت کارکردگی جس کا اعلان ۱۲ نومبر ۱۸۹۶ء کو ہوا تھا، دینے کے لیے لیفٹیننٹ گورنر شمال مغربی نے اگرے میں دربار کیا۔ کیونکہ دربار کی نشستوں میں انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان امتیاز برتا گیا تھا اور ہندوستانیوں کو انگریزوں کے مقابلے میں نیچے جگہ دی گئی تھی۔ سید احمد ناراض ہو کر وہاں سے چلے آئے۔ اگلے روز ۱۴ فروری کو اضلاع شمال مغربی کے سکرٹری مسٹر آرسن نے اطلاع دی کہ آپکا تمذہب بیکالے کی تصنیفات کے جو ۱۰ جلدوں پر مشتمل ہے میرے پاس آگیا ہے۔ کسٹمریئر مسٹر ویس اس کو آپ تک پہنچادیں گے۔

کچھ دنوں بعد انسٹی ٹیوٹ ہل کے ایک جلسے میں یہ تمذہب سید احمد کو دیا گیا۔ جلسے سے قبل مسٹر ویس اور سید احمد میں تکرار بھی ہوئی۔ کسٹمر نے کہا کہ ”اگر یہ گورنمنٹ کا حکم نہ ہوتا تو میں یہ تمذہب تم کو نہ پہناتا۔ سید احمد نے جواب میں کہا کہ ”اگر یہ سرکار کی طرف سے نہ ہوتا تو میں تمہارے ہاتھ سے لینے سے انکار کر دیتا۔“

۶۱۸۹۷

اودھ دربار کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے وائسرائے و گورنر جنرل لارڈ لارنس سے درخواست کی کہ وہ ہندوستانیوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے وظائف کا اہتمام کریں۔ حکومت نے دو سال بعد ۱۳ جون ۱۸۹۹ء کو ان ہندوستانیوں کے لیے جو اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان جانا چاہتے ہوں ۹ وظائف کا اعلان کیا۔ اسی میں سے ایک ولیفہ سید محمود

کوبھی ملا۔

۱۸۸۷ء اگست

پرنس اڈیالہیوسی ہیش کے سکریٹری کی حیثیت سے حکومت کو دونا کیو ریونیورسٹی میں فدیہ تعلیم ارمہ ہوا قائم کرنے کی وضاحت پیش کی۔

۱۸۸۷ء اگست

علی گڑھ سے بنارس تبادلہ ہوا اور عدالت خینہ ۱۱ سال کا زکوٹا کے بیج کے عہدے پر ترقی ہوئی۔

۱۸۸۷ء اگست

۱۱ سال کا زکوٹا کے بیج کی حیثیت میں ان کے اولین مقدمات میں ہندی کے مشہور ادیب بابو بھارتینند ہریش چندر کا مقدمہ پیش ہوا جس میں بابو صاحب پر عدم ادائیگی کے سلسلے میں چند ہزار روپے کی فاش کی گئی تھی۔ سید احمد ان کی شرافت و سادگی سے بے حد متاثر ہوئے اور عدالت سے باہر مدعی کو ذاتی طور پر کچھ رقم ملے کر مقدمے کو خارج کر دیا۔

۲۵ ستمبر ۱۸۸۷ء

بنارس میں ہومیوپیتھک دواخانہ اور ہسپتال قائم کیا۔ سید احمد اس ہسپتال کے سکریٹری اور جے ایچ پی آئرن سائڈ بیج بنارس اس کے صدر تھے۔

یکم اپریل ۱۸۸۹ء

حکومت ہند نے اہل ہند کی اعلیٰ تعلیم کے لیے ۹ وظائف کا اعلان کیا جن میں سے ایک سید محمد کو ملا تھا۔ اس لیے سید محمد کی تعلیم کا انتظام کرنے سرولیم یور کی کتاب حیاتِ محمد کا جواب لکھنے اور مغربی نظم تعلیم سے راست معلومات حاصل کرنے کی فرخ سے انھوں نے بنارس سے رتبہ سفر باندھا اور لندن جانے کے ارادے سے سفر کا آغاز کیا۔ مسافرانہ لندن کا یہ مختصر سا قافلہ سید احمد، سید محمد، مرزا خداداد بیگ اور سید احمد کے ذاتی ملازم چھو پرشتل تھا۔ سید احمد نے اس

سفر کے لیے اپنا کتب خانہ فروخت کیا، گھر و جائداد میں رکھی امداد پانچ ہزار روپے
۱۱۳۳ آء فی صد اور پانچ ہزار آٹھ آنے فی صد سود پر قرض لیا۔ لوگوں کو جوہی
سید احمد کے سفر انگلستان کی خبر مل تو کسی نے تو شہسوری کہہ سکتے کے بدلے لندن
کے حج کو جاتے ہیں اور کسی نے کہا کہ لندن جا کر نکسالی کرستان بن کر آئیں گے۔
اکبر نے طنزیہ کہا:

سدا میں شیخ کہے کو ہم انگلستان دیکھیں گے
وہ دیکھیں گھر خدا کا ہم خدا کی شان دیکھیں گے

۱۲ اپریل ۱۸۶۹ء

الآباد پہنچے اور یونیٹنٹ گورنر سر ولیم میور سے ملاقات کی۔

۱۳ اپریل ۱۸۶۹ء

جیل پور پہنچے اور ڈاک گاڑی کی عدم دستیابی کی وجہ سے ۴ شبانہ روز جیل گاڑی
سے سفر کر کے ناگپور پہنچے جہاں سے بذریعہ ٹرین بمبئی پہنچے اور ۱۹ اپریل کو بذریعہ
ایئر لنڈن کے لیے روانہ ہوئے۔

۸ مئی ۱۸۶۹ء

لندن پہنچنے پر آؤل دودن چیرنگ کر اس ہٹل میں قیام کے بعد ۲۱ مئی کو برک
اسکوائر لندن ڈبوسی میں منتقل ہوئے۔

۹ اگست ۱۸۶۹ء

ہندوستان کے سابق گورنر جنرل دوائس رائے لارڈ لارنس کی تحریک پر سید احمد کو
سی ایس آئی کا خطاب ملا۔ انڈیا آفس میں منصفہ ایک تقریب میں وزیر ہند
ڈیوک آف آرگائل نے انھیں ”نجم الہند“ کا تمغہ پہنایا۔ ڈیوک آف آرگائل سائیکس
سوسائٹی کے پٹرن بھی تھے۔

۱۰ مارچ ۱۸۷۰ء

وزیر ہند کی دعوت پر وہ ملکہ برطانیہ کی لیوی (Lavee) میں شریک ہوئے

جس میں عظمت برطانیہ کے تمام حامدین شامل تھے۔ سید احمد کے علاوہ دوسرے
ہندوستانی توابع ناظم بنگال اور ان کے صاحبزادے تھے۔

۱ جون ۱۸۵۰ء

چارلس واکنس کے چینی ریٹنگ کے آخری جلسے میں شریک ہوئے۔ اس جلسے میں
شرکار کو ایک مینی (مینیس) فیس داخلہ ادا کرنی ہوتی تھی اور اس ادبی نشست
میں چارلس واکنس اپنی نئی تخلیقات پیش کرتا تھا۔ اس دن کی نشست میں طبیعت
غراب چلے اور دوسرے دن اس کا انتقال ہو گیا۔

۱۸۵۰ء

رسول کریمؐ کی حیات طیبہ پر سرولیم بیور کی کتاب کی تردید میں ۱۲ مقالات ۱۸۶۹-۷۰ء
کے دوران شائع کیے۔ انھوں نے اپنے مقالات کا انگریزی ترجمہ اُجرتاً جس انگریز
سے کرایا تھا اس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ ”اس کی مباحث کا کوئی انگریز
ہندوستان میں نہیں۔ اس انگریزی کتاب کا اردو ایڈیشن مع جدید اضافہ جات
کے ”الغبات الاحمدیہ فی العرب والسیرة المحمدیہ“ کے عنوان سے تقریباً ۱۱ سال بعد
۱۸۸۰ء میں شائع ہوا۔

۴ ستمبر ۱۸۵۰ء

انگلستان سے ہندوستان کے لیے روانگی لندن میں ان کا قیام ایک سال پانچ
ماہ رہا۔ اور خب دروزان کاموں میں جن کے لیے یہ سفر اختیار کیا تھا مصروف رہے۔
ساتھ ہی اہل وطن کی تعلیم کا خیال بھی تھا۔ انھوں نے انگلستان کے طریقہ تعلیم اور
اور عام تعلیمی حالات کا مطالعہ کیا۔ کیمبرج یونیورسٹی گئے اور یونیورسٹی کے متعلق ہر جزئی
وکی معلومات حاصل کی۔ ان کے قیام کے دوران پارلیمنٹ میں لندن یونیورسٹی سے
متعلق ایک نیا تعلیمی بل پیش ہوا جس کا بہت چرچا تھا۔ یہ بل آکسفورڈ اور
کیمبرج کے پُرانے نظام ہائے تعلیم کے برخلاف جدید خطوط پر تیار کیا گیا تھا۔ لندن
کے قیام ہی کے دوران انھوں نے انگریزی میں ایک پمفلٹ شائع کیا جس میں

ہندوستانی طرز تعلیم کے نقصانات کا تفصیل سے ہر یکے گئے تھے۔

سید احمد نے بنارس سے مدائگی کے وقت ہی سے اپنا سفر نامہ لکھا شروع کر دیا تھا۔ اس کا خلاصہ مسافران لندن کے عنوان سے اسٹیٹ ٹیٹ گزٹ میں چھپتا رہا۔ اس سفر نامے کا یہ پہلو بھی خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے کہ اس کی دسالت سے ان کی اس دور کی قوم پرستی بھی اجاگر ہو کر سامنے آتی ہے۔ بعض مقامات پر ان کے قلم سے بے اختیار ایسے جملے نکلے جن سے واضح طور پر اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے ملک کی غلامی کا انھیں احساس ہی نہیں تھا بلکہ ملک کو آزاد دیکھنے کی آرزو بھی ان کے دل میں کروٹیں لے رہی تھی۔ انگلستان میں ایک بالکل نئی دنیا ان کو نظر آئی۔ اس دنیا کا ذکر انھوں نے سنا تھا اور اس کے بچے والوں کے بڑے زیادہ اور اچھے کم ہی نوئے انھوں نے اپنے ملک میں دیکھے تھے۔

انگلستان میں سید احمد کی جو قد و منزلت ہوئی وہ اس وقت تک کسی ہندوستانی کے حصے میں نہیں آئی تھی۔

۲۸ اکتوبر ۱۸۴۰ء

حیدر حامد کے ہمراہ لندن سے بھیجیے۔ ان کا دل نئے وصلوں، اُمسگوں اور دلولوں سے مملو تھا۔ ظاہری وضع قطع کی طرح ذہن و فکر کے اعتبار سے اب وہ ایک نئے انسان تھے۔ اس سفر نے ان کی خود اعتمادی کو تقویت بخشی اور ان کی قوت ارادی کو مضبوط کیا۔

۲۴ دسمبر ۱۸۴۰ء

والہی کے بعد ڈھائی ماہ کے اندر انھوں نے تہذیب الاخلاق کا ایڑا لیا۔ یہ نام انھوں نے ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق و تہذیب الاعراق سے مستعار لیا تھا۔

ٹیٹس کے اخبار الرائد التوحشی کے ماٹو (Motto) سے متاثر ہو کر انھوں نے تہذیب الاخلاق کے سرنامے کے لیے یہ ماٹو تجویز کیا "قوم کی محبت ایمان کا بوند ہے۔ پس

جو شخص اپنی قوم کی سرہندی کی کوشش کرتا ہے وہ دراصل اپنے دین کی سرہندی کی کوشش کرتا ہے۔ یہ اڈورسائے کے جلد ۶ شمارے میں شائع ہونا شروع ہوا۔

تہذیب الاخلاق نے اصلاح معاشرہ کے علاوہ آمد کی بھی پیشہ خدمات انجام دیں۔ ایک نیا اسلوب دیا۔ مخالفت کے باوجود اس کی اشاعت میں برابر اضافہ ہوتا گیا۔ مگر سید احمد اپنی دوسری مصروفیات کی بنا پر بعد میں اس پرچے پر خاطر خواہ توجہ نہ دے سکے اس لیے یہ کئی بار بند ہوا۔ مگر مداوں کے اصرار پر اس کو پھر شروع کرنا پڑا۔ تہذیب الاخلاق کے موصوفیات کو تین امداد میں تقسیم کیا جاسکتا ہے

دور اول	جلد ۱-۵	۲۴ دسمبر ۱۸۷۰ء	۲۰ دسمبر ۱۸۷۶ء
دور دوم	جلد ۱-۳	۲۳ اپریل ۱۸۷۵ء	۲۴ جولائی ۱۸۸۱ء
دور سوم	جلد ۱-۲	۷ اپریل ۱۸۸۴ء	۳ فروری ۱۸۹۰ء

۲۶ دسمبر ۱۸۷۰ء

انجینڈر سے دلہی کے سید احمد نے ایک اشتہار القاسم بہ خدمت اہل اسلام و حکام ہند در باب ترقی تعلیم مسلمانان ہند مختلف اخبارات میں شائع کرایا اور انفرادی طور پر بھی مختلف افراد کو بھیجا۔ جس کا خلاصہ یہ تھا کہ انگریزی دور حکومت میں تعلیم جدید سے جو فائدے عام طور پر ہندوستان میں کول رہے ہیں مسلمان اس سے مستفید نہیں ہوتے اس کے اسباب و مل کے دریافت کرنے کی طرف مسلمانوں کو خود توجہ دینا چاہیے۔ اس مقصد کے تحت بنارس میں مسلمانوں کا ایک جلسہ ہوا۔ کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان کی تشکیل ہوئی۔ سید احمد اس کمیٹی کے سرکاری قرار پائے۔

جلسے میں طے ہوا کہ ایک اشتہار جاری کر کے لوگوں کو اظہار خیال کی دعوت دی جائے کہ وہ مسلمانوں میں تعلیم کی کمی کے اسباب اور اس کے سدباب کے لیے طریقہ کار کا تعین کریں۔ اس مقصد کے لیے پانچ سواتین سو اور دو سو روپے کے اخراجات کا اعلان کیا گیا۔ جواب میں ۳۲ مضامین موصول ہوئے۔ سید احمد نے ان رسائل کی بنیاد پر ایک عمدہ رپورٹ تیار کی جس میں ان تمام مضامین کے خلاصے اور ان سے حاصل

شدہ نتائج کے علاوہ کالج کے قیام کے لیے ایک محل اسکیم بھی تھی۔ ان سب کو
بجائے رسالے کی شکل میں شائع کر کے وسیع پیمانے پر اس کی اشاعت کی۔ دوسرے
کے علاوہ مختلف صوبہ جات کے گورنروں اور اعلیٰ سرکاری افسران کو بھی اس کے
لکھے ارسال کیے۔

۱۸۶۱ء

ڈاکٹر ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر کی کتاب ہمارے ہندوستانی مسلمان میں اٹھائے گئے اعتراضات
اور ضدشات کا جواب دیا۔

۱۲ مئی ۱۸۶۲ء

کمیٹی خواستگار ترقی مسلمانان ہندوستان کے جلسے میں کالج کے قیام کے لیے
پندرہ جمع کرنے کی غرض سے ۱۲۶ اسامی ممبران پر مشتمل ایک کمیٹی کا قیام محل میں
آیا۔ نواب محمد حسن میر جلس اور سید احمد سکریٹری قرار پائے۔ کمیٹی کا نام مجلس تخریج البضائع
تاسیس مدرسۃ المسلمین رکھا گیا۔

۱۸۶۲ء

تہذیب الاخلاق میں "مدرسۃ العلوم کیسا ہوگا" کے عنوان سے مجوزہ مدرسے کا خاکہ
شائع کیا جس میں طلباء کی تہذیب و تربیت، عمارات، رہائش، طرہ تعلیم، داخلہ
فیس کے علاوہ درسیات کے مضامین پر روشنی ڈالی تھی۔

۳ جولائی ۱۸۶۲ء

سید احمد نے مجوزہ کالج کی اسکیم مختلف انحصار کو مدد ان کی تھی۔ اس کے جواب میں
لارڈ نارنگ برک نے اپنی جیب خاص سے کالج فنڈ کمیٹی کو دس ہزار روپیہ بہ چند
شرائط دینے کا وعدہ فرمایا۔ سید آباد سے نواب سر سالار جنگ نے حکومت نظام کی طرف
سے چار ہزار روپیہ کی امداد دو ہزار بافضل اور دو ہزار بوقت قیام مدرسہ دینے کی
اطلاع دی۔

۲۵ ستمبر ۱۸۷۲ء

کالج فڈ کمیٹی کی ذمہ داری یہ اعلان منتشر کیا کہ مدرستہ العلوم کس شہر میں قائم کیا جائے گی کمیٹی کی ذمہ داری ۱۸۷۲ء کی پیشگی میں سید احمد نے مہربانی کو مطلع کیا کہ سب سے زیادہ راہیں علی گڑھ کے قریب ہیں کیونکہ آب و ہوا کی حد تک کی بنا پر کوئی ضلع اس کے برابر نہیں۔

۱۵ اپریل ۱۸۷۳ء

کالج فڈ کمیٹی کے جلسے میں سید احمد خان نے تحریک پیش کی کہ فڈ کمیٹی علی گڑھ والی راہ پر مجلس ترقیہ اہل حق میں مدرستہ اعلیٰ کے پیشرو مقرر کیے جائیں۔ جنہوں نے کالج کے لیے تیس ہزار روپے کے پراسیوری نوٹ و فنانس لکھواہ ہزار روپے نقد مرحمت کیا ہے۔ اس تاریخ تک کالج فڈ میں ایک لاکھ تریس ہزار چار سو پانچ روپے آٹھ آنے جمع ہو چکے تھے۔

۲۰ مئی ۱۸۷۳ء

فراہمی چندہ کے لیے عظیم آباد اپن کا دورہ کیا۔ کالج فڈ کے لیے کئی گئے دودوں میں یہ سب سے پہلا سفر تھا۔ سید احمد جب بھی کالج کے لیے سفر کرتے وہ یا ان کے احباب اس کا بار کالج فڈ پر نہیں ڈالتے تھے۔

۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء

فراہمی چندہ کے لیے دوسرا سفر لاہور کا ہوا۔

مارچ ۱۸۷۴ء

حالانکہ گورنمنٹ نے مدرستہ العلوم کے لیے زمین دینا طے کر دیا تھا۔ مگر وہ شرطیں عائد کی تھیں۔ اول عمارت ملکہ سے دور ہوں۔ دوم یونیورسٹی ٹیکس ادا کیا جائے۔ ۸۰ چھوڑی ۱۸۷۵ء کو تین شرطیں مزید عائد کیں کہ کمیٹی کو کسی دوسرے فریق کو زمین منتقل کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔ عمارت کے نقشہ جات سرشتہ تعمیرات سے منظور کرانے جائیں اور اگر پانچ سال کے اندر تعمیرات مکمل نہ ہوں نہ تو زمین گورنمنٹ کو واپس کر دی

جانے گی۔

۳۰ اکتوبر ۱۸۷۴ء

کالج کو دی گئی اراضی کے قریب واقع تین جنگلوں کو فنڈ کیٹی نے ہندہ ہزار روپیے میں خرید لیا۔

۲۰ مئی ۱۸۷۵ء

بنارس میں کالج فنڈ کیٹی کے اجلاس میں سکریٹری کو ہدایت کی گئی کہ مدرستہ العلوم کا افتتاح یکم جن کی بجائے ۲۴ مئی کو کیا جائے اور وہ علی گڑھ میں منظم مدرستہ کیٹی کے سکریٹری مولوی مسیح اللہ خاں کو اس تبدیلی کی اطلاع دیں کہ "۲۴ مئی کو کھولنے مدرستہ کے رسالت بجالائیں۔"

۲۴ مئی ۱۸۷۵ء

مدرستہ العلوم (ایم۔ اے۔ او۔ کالج) کا افتتاح ہوا۔ سید احمد بنارس سے آکر قریب میں شریک ہوئے۔

یکم جولائی ۱۸۷۵ء

سید احمد خاں کی تحریک پر کالج فنڈ کیٹی نے سرولیم یود اور مفت دار الملک سرسار جنگ کو مدرستہ العلوم کا ڈریٹر مقرر کیا۔

۱۱ نومبر ۱۸۷۵ء

کالج فنڈ کیٹی کی طرف سے کیٹی کے سکریٹری کی حیثیت سے سرولیم یورینٹینٹ گورنر اضلاع شمال مغربی کی آمد کے موقع پر ایک رپورٹ پیش کی۔

۶ دسمبر ۱۸۷۵ء

مہران سائنٹیفک سوسائٹی و مدرستہ العلوم کی طرف سے مہاراجہ مہندر سنگھ مہاراجہ پٹیالہ کی خدمت میں ایڈریس پیش کیا۔ مہاراجہ نے تیرہ ہزار روپیہ نقد مرحمت فرمائے جس کی آمدنی سے طلبہ کے لیے وظائف دیا جانا تجویز ہوا اور مدرستہ العلوم کے لیے ۱۸۰۰ روپیے سالانہ کی امداد کا اعلان کیا۔

۱۸ اپریل ۱۹۵۶ء

نیدرلینڈز کے سرکاری وفد کی پیشانی پر ایک شخص نے ہاتھ کی حرکت کرتے ہوئے گورنر جنرل وارڈ
تھامس کو مخاطبہ کیا۔ اس نے ہر دو پہیے کا جو حلیہ دیا تھا اس کی آمدنی سے طلباء کے لیے
دعوت نامہ جاری کیا۔ شرمناک انجیل سید احمد خاں پر چھوڑ دیا گیا۔

۱۸ اپریل ۱۹۵۶ء

مذاہف کے قتلِ آندھ کی سرکاری کمیٹی کی درخواست دی۔ مشنری کے ہمدرد ۳۰ روپے
ماہوار پیش قدمی دی۔

بنارس سے دعوت کے وقت اہلیانِ بنارس نے "سر سید میموریل" کی
جانب سے اعلان کیا۔ اس موقع پر کمیٹی کے پریسیڈنٹ راجہ خیمو نرائن سنگھ سید
نے بہت سرگوشی کیا جو ایک چاندی کی کشتی میں زرعت سے مفوت کر کے نذر
کیا گیا۔

نیدرلینڈز نے اس موقع پر تقریر کرتے ہوئے کہہ دیا کہ صدر اسلام کا
قیام ان کی زندگی کی سب سے بڑی آندھ تھی۔ اس آرزو نے اب حقیقت کا جامہ پہن
لیا ہے۔ صدر سے کے دھڑلے مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے یکساں طور پر کھلے
رہیں گے۔

۱۸ اگست ۱۹۵۶ء

مستقل قیام کے لیے علی گڑھ آمد آمد تفسیر القرآن لکھنے کی ابتدا۔

۸ جنوری ۱۹۵۷ء

کالج کانسٹبل بنیاد رکھنے کی تقریب میں لارڈ الٹن گورنر جنرل وائسرائے کو ممبران
کالج کی طرف سے بہت سہ پیش کیا۔

۲ جولائی ۱۹۵۷ء

سریندر ناتھ بھٹی کی علی گڑھ آمد کے موقع پر جو جلسہ ہوا اس کی صدارت کی۔
حکومت نے آئی، ایس، ایس کے مقابلوں کے امتحان میں امیدواروں کی عمر ۲۱ سال

سے کم کر کے ۱۵ سال کر دی تھی۔ مشر بنو جی اسی سلسلے میں ملک کا دورہ کر رہے تھے۔ سید احمد اس سے قبل ہی حکومت کے اس پھیلے کے ٹکٹوں کو اٹھا چکے تھے۔ اپنی صدارتی تقریر میں انھوں نے سلبان گورنر جنرل وارڈ ہاؤس کی سفارشات کا حوالہ دیتے ہوئے عمر کو ۲۱ سال سے بڑھاکر ۲۳ سال کرنے کی بات کی اور یہ کہ اس سرورس میں ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے۔ اس کے علاوہ ان امتحانات کے انگلستان کے بجائے ہندوستان میں تعلیمت صوبوں کے صدر مقامات پر منعقد کیے جانے کی بات کی۔ ان سائل پر مد قبل سے انٹرنیشنل ٹریڈ گزٹ میں لکھے رہے تھے۔

۱۸ دسمبر ۱۸۷۸ء

گورنر جنرل آئن اٹریا کی کونسل کے ممبر کی حیثیت سے نادرنگی کے بعد کونسل کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شرکت کی کونسل کی اس نشست میں دو سابقہ بلوں "رنگین پورٹ کیشنز بل" اور "ضابطہ دیوانی ترمیمی بل" کی منظوری دی گئی۔ دو نئے بل موسومہ "ادوہ قانون انگلندی ترمیمی بل" اور "براکوٹ لائٹ بل" کونسل میں خود غرض کے لیے پیش کیے گئے۔ جبکہ اسٹامپ بل پر بحث ۱۵ جنوری ۱۸۷۹ء کی نشست کے لیے ملتوی کر دی گئی۔

۱۸۷۸ء

ہندوستانی دہیات کے نظام پر قدیم دیہی ہندوستان "شائع کیا جس کا موضوع ہے کہ قدیم زمانے میں گاؤں کی دیہی معاشرت، زراعت، تجارت کس طرح ایک تسلسل کے ساتھ برقرار رہی۔ اس کتاب کو تحریر کرنے سے ان کا مقصد یہ تھا کہ "جو لوگ انگلاندی اور جدیدیت کے کام سے ملنا دیکھتے ہیں، ان کو اپنے کام کی انجام دہی میں ایک نوع کی زیادہ بصیرت حاصل ہو۔"

۶ اکتوبر ۱۸۷۸ء

کالج کے لیے فنڈ اکٹھا کرنے کی غرض سے حکومت کی اجازت لے کر تیس ہزار روپیے

کونسل کی ممبران کا اشتہار دیا۔ اس کی ضرورت پیش میں ضلع ہسپتال جی ایل سنگ
پر بیسٹنٹ ایڈمیرل میں بی بی پور 'بیجا جی اتھ'، 'ہوئی فریڈلینج'، 'نیشنل گنگا پرست'،
شامل تھے۔ تین سو بیسٹنٹ کے عہدہ پر تھے۔

۱۔ ستمبر ۱۸۷۵ء

انسٹانٹ کی کونسل کی ممبری کے زمانے میں انھوں نے زرعی بینک قائم کرنے
کے لیے ایک یادداشت "ترقی حیثیت اور امنی وادلو کا اشتکاراں و تقریر بینک ہائے
زرعی" پر گورنمنٹ آف انڈیا کو پیش کی جو تین سال بعد مئی ۱۸۷۳ء کو
انسٹی ٹیوٹ گرنٹ میں شائع کی گئی۔

۲۔ ستمبر ۱۸۷۵ء

بینک کے ٹیکے کو لازمی کرنے کے لیے قانون کا ایک سہہ کونسل میں پیش کیا۔ اس
زمانے تک وہ دہلی ہندوستانی تھے جنھوں نے کونسل میں اپنی ممبری کے زمانے
میں ہندوستانیوں کی بھلائی کے لیے پرائیویٹ مل کونسل میں پیش کیے اور جو
پاس ہو کر قانون بنے۔ یہ بل ۹ جولائی ۱۸۷۵ء کو کونسل کی نشست میں پاس ہوا۔

۳۔ دسمبر ۱۸۷۵ء

قانون وقت جائداد کا سہہ "ایک تدبیر مسلمانوں کے خاندانوں کو تباہی اور بربادی
سے بچانے کے لیے" شائع کیا۔ سولہ اہم کی طرف سے اس کی بہت مخالفت ہوئی
اور انھوں نے اسے کونسل میں پیش نہ کرنے کا فیصلہ کیا۔

۲۳ جنوری ۱۸۸۰ء

قانون قاضیان کونسل میں پیش کیا۔ یہ بل ۹ جولائی ۱۸۸۰ء کو کونسل سے پاس ہوا۔

۹ جولائی ۱۸۸۰ء

کونسل کے اجلاس میں آخری بار شرکت کی۔ حالانکہ ان کی دو سالہ مدت ممبری ختم
نہیں ہوئی تھی۔ مگر لاغ کی وجہ سے وہ اب اس میں زیادہ وقت صرف کرنا
نہیں چاہتے تھے۔ اس دسمبر ۱۸۷۵ء سے ۹ جولائی ۱۸۸۰ء کے دوران ۸۷ مل کونسل

میں منظوری کے لیے پیش ہوئے۔ سات یوں کی سیٹک کیش میں وہ ممبر رہے اور وہ
بل خود پیش کیے۔

۱۸ دسمبر ۱۸۸۰ء

کالج فڈ کیشن کی طرف سے سر جان اسٹریکی کو سپاسنامہ پیش کیا گیا۔ اسٹریکی
نے کالج کے لیے زمین حاصل کرنے اور دوسرے مسائل حل کرنے میں پیش بہادری
دی تھی۔ ان کی اپنی خدمات کے اعتراف میں کالج کا سنٹرل ہال ان کے نام سے
سمونی کیا گیا۔

۸ مئی ۱۸۸۰ء

بل جب لوکل سیلن گورنمنٹ کے سامنے پیش ہوا تو سید احمد نے اس پر خاصی
طویل اور اسی قدر اہم تقریر کی۔ انھوں نے لوکل باڈیز کو وسیع تر اختیارات دینے
پر زور دیا۔ ان کی کوششوں سے حکومت نے شمال مغربی اضلاع میں ایک تہائی
کی نامزدگی اور دو تہائی کا انتخاب منظور کیا۔

۸-۱۸۸۲ء

ایجوکیشنل کیشن کے ڈپٹی انٹرنل سربراہی میں قائم ہوا تھا اس کے ممبر مقرر ہوئے۔ کیشن
کے دوسرے ممبر گوالیار کے سر ڈاکٹر راؤ تھے۔ کیونکہ سید احمد کو خود کیشن کے سامنے اپنا
بیان ریکارڈ کرنا تھا اس لیے انھوں نے اپنی جگہ سید محمد کو ممبر مقرر کرایا اور خود اپنا
بیان ریکارڈ کرایا۔ سب سے اہم بات انھوں نے یہی کہی کہ جب ہماری تعلیم ہمارے
ہاتھ میں ہوگی ہم اسی وقت ترقی کریں گے۔ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی جدوجہد میں یہی
بیان تھا اور یونیورسٹی کے لیے جدوجہد کرنے والے یہی آڑ لہی چاہتے تھے۔

۱۸۸۳ء

”نقیقہ در بیان تصور شیخ“ ۶ صفحات پر مشتمل تصنیف کے اہم موضوع پر کتاب کی
اشاعت۔ یہ کتاب فارسی میں ہے۔

۶۱۸۸۳

وطن ایسوی ایشین کا قیام جس کا مقصد مسلمانوں کی دیہادی حالت کی ترقی اور
بہبود کے لیے کوشش کرنا، قانونی صدارت جو سرکار کی کونسلوں میں پیش ہوتے
ہیں ان میں اگر کوئی بات نامناسب ہو تو اس کی طرف حکومت کی توجہ دلانا تھا۔ کوئی
سرکاری ملازم اس ایسوی ایشین کا ممبر نہیں ہو سکتا تھا۔

۵ مارچ ۱۸۸۳ء

یجلیٹر کونسل اخلاص شمال مغربی دادو (لوی) کے اجلاس میں فوجداری قانون
میں ترمیم پیش کی۔

۷ مئی ۱۸۸۳ء

سر سید ناتھ بنرجی کی گرفتاری اور سزا کے خلاف جو احتجاجی جلسہ ہوا سید احمد خاں نے
اس کی صدارت کی اور گرفتاری کے خلاف تقریر کی۔ ۱۸۸۳ء میں جب ریلوے پر ہڑت
بنرجی علی گڑھ آئے تو اس موقع پر بھی جلسے کی صدارت انھوں نے ہی فرمائی۔
انڈین سول سروس میں شریک ہونے والے امیدواروں کی عمر کے
سوال پر تحریک چلانے کے سلسلے میں جو نیشنل فنڈ قائم ہوا اس کی معافی کمیٹی کے
صدر سید احمد خاں ہی تھے۔

۱۱ اگست ۱۸۸۳ء

عثمان سول سروس فنڈ ایسوی ایشین قائم کی تاکہ جو طلباء سول سروس کے امتحانات
میں شریک ہونا چاہیں ان کے سفر اور تعلیم کے اخراجات فراہم کیے جائیں۔ اس وقت
بیک صرت دو مسلمان اس امتحان میں شریک ہوئے تھے مگر ناکام رہے۔ سر سید
نے اس فنڈ کے جمع کرنے کی یہ ترکیب بتائی کہ ہر میر دو روپیہ ماہوار چندہ دے
اور اس ایسوی ایشین کے اگر ۵۰ ممبر بن جائیں تو ہر ماہ ہزار روپیہ جمع ہوتا جائے
گا اور مستغلاً طالب علم انگلستان جاتے رہیں گے۔

تصانیف احمدیہ حصہ اول۔ جلد اول کی اشاعت۔ اس جلد میں ان کے سات پرانے رسالے اور کتابیں جلاء القلوب، تحفہ حسن، کلمۃ الحق، راہِ صفت، فیض، ترجمہ کیمیائے سعادت اور تبیین الکلام یکجا کر دیے گئے ہیں۔ اس جلد میں انھوں نے اپنی سابقہ تحریر پر خود ہی ریویو کیا ہے کیونکہ کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد جب انھوں نے ان مسائل پر جدید نقطہ نگاہ سے غور کیا تو پرانے خیال کا محاسبہ کرتے ہوئے یہ تحریر کیا کہ میرا پہلا خیال غلط تھا۔ اب میں اس مسئلے کو اس طرح سوچتا ہوں۔ اس کتاب کی اشاعت کے وقت انھوں نے اس کا التزام رکھا کہ پہلے اصل مضمون شائع کیا اور بعد میں اس پر اپنا ریویو۔

۲۳ جنوری ۱۸۸۴ء

کالج کے لیے فنڈ جمع کرنے کے لیے پنجاب کے دورے پر گئے۔ کالج کے لیے فنڈ اور طلباء دونوں ہاتھ آئے۔ سید احمد نے پنجاب کا چار بار دورہ کیا۔ سب سے پہلے ۱۸۷۳ء میں جس کی تفصیلات نہیں ملتی۔ ۱۸۸۲ء کا یہ دورہ کامیاب رہا۔ اسی کے بعد اہل پنجاب سے ان سے وہ تعلقات استوار ہوئے کہ سید احمد نے انھیں "زمزم دہان پنجاب" کا خطاب دیا جو آج بھی مستعمل ہے۔ خاتونان پنجاب کی طرف سے دیے گئے ایڈریس کے جواب میں انھوں نے کہا کہ آج کی شب میرے لیے شب قدر سے کم نہیں۔ مسلمانوں کے علاوہ غیر مسلموں اور باغیوں سے آریہ سماج کی طرف سے بھی انھیں بہانے پیش کیے گئے۔

۱۸۸۴ء جولائی

کالج فنڈ کمیٹی میں یہ تجویز پیش کی کہ فحش کو ریزپریشن ایک تفصیلی نصاب ان طلباء کے لیے تیار کیا جائے جو سائنس، ڈاکٹری، ایگریکلچر اور دوسرے مضامین میں اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ جانا چاہتے ہیں۔ ان فرائض مند طلباء کا الگ سے تربیت کا انتظام کیا جائے اور اس کے لیے تین سال کا عرصہ رکھا گیا تھا۔ کیونکہ سول

سروس میں داخلے کے بعد ۱۵ سال کی گئی تھی اس لیے امیدواروں کے لیے
نزدہ ۱۱ سال عرصہ دے کر قبل اس نصاب کی تکمیل کو لیے۔

۱۸۸۵ء

پتی سوانح عمری کی پہلی جلد لندن سے ہندو بزرگ موصول ہونے پر کتاب کے مصنف
دنن گراہم کو خط تحریر کرتے ہوئے غارسی کے شعر کا ترجمہ لکھا کہ اگر کسی میں ایک
اچھائی اور ستر ہزار نیلے بچا ہوں تو اس کے دوست اس کی صحت ایک اچھائی پر
نظر رکھتے ہیں۔ آپ نے بھی اس کتاب کو تحریر کرتے وقت شاید اسی خیال کو
پیش نظر رکھا ہے۔

۱۸۸۶ء

ٹھٹن ایجوکیشنل کانفرنس (کانگریس) کا قیام۔ پہلا اجلاس علی گڑھ میں ہوا۔ مولوی
سیح اللہ اجلاس کے صدر تھے۔ سید احمد کانفرنس کے سکریٹری مقرر ہوئے۔ اوائل
اس کا نام ٹھٹن ایجوکیشنل کانگریس تھا مگر ۱۸۹۰ء میں سید رضا حسن کی تحریک پر
نام بدل کر کانفرنس رکھا گیا۔ پہلا اجلاس مدرستہ العلوم کے احاطے میں ہوا۔ مقامی
افراد اور کالج کے طلباء کے علاوہ پنجاب، وسط ہند اور صوبہ آگرہ و اودھ سے ۹۱ اصحاب
نے شرکت کی۔ پہلی قرارداد سید احمد کی تھی جو کانفرنس کے مستقل اجلاسوں سے متعلق
تھی۔ صدر دفتر علی گڑھ قرار پایا۔

۱۸۸۶ء

خطبات احمدیہ کی اشاعت۔ سر ولیم موری کی حیاتِ عمر کے جواب میں انھوں نے لندن
کے دوران قیام جو رسائل تحریر کیے اور جن کی اشاعت اسی دوران عمل میں آئی تھی
خطبات احمدیہ کی یہ جلد اسی کا اورد ترجمہ تھی۔ مگر انگریزی ایڈیشن کے مقابلے میں
اس میں کافی اضافے کیے گئے تھے۔

۱۸۸۶ء

لارڈ ڈفرن نے سول سروس کمیشن کا ممبر مقرر کیا۔

۱۳ مارچ ۱۸۸۸ء

سید محمود کی شادی سید احمد کے ماہوں زاد بھائی خولہ امیرت الدین کی صاحبزادی شہزہ
جہاں بیگم سے ہوئی۔ سید محمود کی عمر اس وقت ۲۸ سال تھی۔

مئی ۱۸۸۸ء

سید احمد خاں کو کے سی ایس آئی آفٹس کی ڈیڑا سٹارٹ انڈیا کا خطاب دیا گیا۔
سند اور نمونے پر انسی ٹیوٹ ہل میں علی گڑھ کے گلڈسٹر کینیڈی کی صدارت
میں جلسہ ہوا جسے دربارے موسم کیا گیا۔ ضلع کے سینیٹر ڈپٹی کلکٹر ای۔ بیچ۔ ریڈس نے
خطاب دیا جانے کا سرکاری اعلان پڑھا۔ اس موقع پر قرب جوار کے اضلاع کے
معززین شریک تھے۔

اگست ۱۸۸۸ء

پیٹر یا ایک ایسی کمیٹی کی بنا ڈالی تاکہ جو لوگ کانگریس میں شریک نہیں ہیں۔ ان
کے خیالات و مسائل سے انگلستان کی پارلیمنٹ کے ارکان کو باخبر رکھا جائے۔

دسمبر ۱۸۸۸ء

مڈل انچ کیشنل کانگریس کے لاہور اجلاس میں سید احمد نے ضلع علی گڑھ کی مسلمان
بستیوں اور مسلمانوں کے تعلیمی حالات بڑی تفصیل سے پیش کیے۔ اس کے مطابق ضلع
کی کل آبادی ۱۰۲۱۱۸۰ تھی جن میں مسلمان ۴۳۹۰۰۰ تھے۔ انھوں نے پورے ضلع اور
شہر کے الگ الگ محلوں کا سروے کیا اس سے معلوم ہوا کہ ضلع کے سرکاری اسکول
میں ۲۰۸۰ میں ۴۰ مسلمان تھے۔ ایم اے او کالج میں ۱۳۱ میں ۱۰۸ مسلمان۔ شہر کے
مختلف محلوں میں جو ۶۲ پاٹ شالے مکتب تھے۔ ان میں ۴۴، میں ۲۱۳ مسلمان
تھے۔ اس کے بعد انھوں نے پورے ضلع کا تفصیلی جائزہ لے کر بتایا ہے کہ مسلمان طلباء
کی تعداد صرف ۱۶۱۹۲ فی صد تھی۔

۲۱ فروری ۱۸۸۹ء

سید احمد خاں نے تین علمی کتابیں۔ قرآن العظیم، احادیث کا انتخاب، حصہ صغیر

اور دیوانہ حافظہ و دنیاوی اموال میں ان کا واسطہ نہ تھا اور جس کی قیمت ان کے خیال میں پانچ سو روپے تھی اپنے پوتے سید راسخ مسعود کو ہر کس۔ بہ نامے کی تحریر غلام شبلی کی تھی۔ اس کی رجسٹری ۲۲ فروری کوئی گڑھ کی حالت میں ہوئی۔

۶ جولائی ۱۸۸۹ء

سید احمد کی تعلیمی سماجی خدمات 'ا بنائے وطن کی بے لوث خدمت اور اعلیٰ پائے کے تصنیفی کام کے پیش نظر انبراؤ یونیورسٹی نے انھیں ایل ایل ڈی کی اعزازی ڈگری دی۔ یہ ڈگری انھیں اسی کی حکم موجودگی میں تفویض ہوئی تھی۔

۲۸ دسمبر ۱۸۸۹ء

کیٹی خزانہ البغافہ کے آخری جلسے میں قانون ڈسٹیاں جو پہلے شہر ہو چکا تھا برائے کی رائے موصول ہونے کے بعد منظوری کے لیے پیش کیا گیا۔ کالج کا انتظام اب تک مندرجہ ذیل ۵ خود مختار کمیٹیوں کے تحت تھا۔

۱۔ کالج فنڈ کمیٹی یا مجلس خزانہ البغافہ جس کے تحت کالج سے متعلق تمام آمدنیال تھی تھیں اور کالج کے تمام مالی اخراجات اس کمیٹی کی منظوری سے ہوتے تھے۔

۲۔ کمیٹی مدبران تعلیم السنۃ مختلفہ علوم دینیہ۔

۳۔ کمیٹی مدبران تعلیم مذہب اہل سنت و جماعت

۴۔ کمیٹی مدبران تعلیم مذہب شیعوہ اثنا عشریہ

۵۔ کمیٹی متعلم جس کے ہاتھ میں مدرستہ العلوم اور بورڈنگ ہاؤس کے اندر فی انتظام کا اختیار تھا۔ قانون ڈسٹیاں کے نفاذ کے بعد یہ کمیٹیاں خود مختار اور حیثیت ختم کر کے بورڈ آف ڈسٹیز کے تحت آگئیں۔ سر سید لائف آفیری سکریٹری اور سید محمد لائف جوائنٹ آفیری سکریٹری قرار پائے۔

۲۴ فروری ۱۸۹۰ء

کالج کے چندے کے لیے نمائش میں مینی ریڈنگ کلب کے تحت ایک تحفہ شرمکیا جس میں سید احمد کے علاوہ ان کے دوست نواب محمد اسماعیل خاں رئیس دہلوی، ضلع کلکٹر

سرکینٹڈی، سول سرجن ڈاکٹر موریانی، مولوی محمد ریست انڈیکیٹ، مولانا شہل، ایرانی شاعر آغا کمال سہر، آغا محمد حسن اور کچھ طالب علموں نے حصہ لیا۔ بحث کی شرح پانچ روپیہ، تین روپیہ، دو روپیہ اور ایک روپیہ رکھی گئی تھی۔

۳۱ اگست ۱۸۹۰ء

بورڈ آف ٹرینیٹ کا پہلا جلسہ ہوا۔

ستمبر ۱۸۹۱ء

سید احمد ایک ڈیپوشن لے کر بھوپال اور حیدرآباد گئے۔ بھوپال میں نواب شاہ جہاں بیگم نے ۱۲ ہزار روپیہ کا عطیہ دیا۔ ۱۰ اکتوبر کو نظام کو سپانسامہ پیش کیا گیا جس میں لاکھاس کھولنے اور نظام میوزیم کی عمارت کے ناممکمل حالات میں پڑے ہوئے کا ذکر تھا۔ اسٹیٹ کی طرف سے کالج کی امداد ۱۲ ہزار روپیہ سالانہ سے ۲۳ ہزار روپیہ سالانہ ہو گئی۔ اس موقع پر حیدرآباد میں مقیم مدرسہ العلوم کے سابق طلبائے جن کی تعداد تقریباً ۵۲ تھی، اپنے محسن کو سپانسامہ پیش کیا۔

۲۵ جون ۱۸۹۲ء

انجمن الاوقاف (برادر پٹ) کا قیام عمل میں آیا جس کے ہر رکن کو نفیس ممبری کے بطور اپنی آمدنی کا ایک فی صد دینا لازم تھا۔ سید احمد خاں نے انجمن کی ممبری حاصل کرنے کے لیے پرنسپل سے درجہ نہم میں داخلے کی درخواست کی۔ کالج کے اہلکاروں نے قدیم و جدید دونوں الاوقاف کے ممبر ہو سکتے تھے۔ اس انجمن کا مقصد آپس میں بھائی چارہ اور معاہمت کو فروغ دینا تھا۔ یہ انجمن بعد میں اولڈ بوائز ایسوسی ایشن میں تبدیل ہو گئی۔

۱۸۹۲ء

تحریر فی اصول التفسیر کی تصنیف۔

۱۸۹۳ء

آبٹال غلوئی کی اشاعت جس کا موضوع تھا کہ غلامی انسان کی فطرت کے خلاف ہے۔

جنوری ۱۸۹۴ء

پٹنہ جیل میں تیسرا حادثہ کا انتقال۔

۲۰ دسمبر ۱۸۹۳ء

سیکس ماس مسود کی تقریب بسم اللہ ہوئی۔ اس تقریب میں معمول ہونے والی سلامی اسلامی کالج نظر میں دے دی۔

۳۰ دسمبر ۱۸۹۳ء

مدرسہ ایچگو اور غفلت و تقصیر ایسی ہیئتیں آتے ہیں انڈیا کی داغ بیل۔ اس کا قیام کلکتہ کی ایچگو انڈین ڈیفنس ایسوسی ایشن کے طرز پر کیا گیا تھا۔ اس کے مقاصد میں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے طریقوں پر غور کرنا اور ان کو رو بھل لانا شامل تھا۔ پہلے اجلاس میں بے طے کیا گیا کہ پرسنل بیک روٹی تھا جس میں پیئرنگ کالج کے پرسنل کو مسلمان طلباء کے لیے داغ بیل میں کچھ نشستیں محفوظ کرنے کی طرف توجہ دلائیں۔ اس ایسوسی ایشن کے اجلاس عمر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس کے موقع پر ہوتے تھے۔

جولائی ۱۸۹۵ء

کالج کے ہیڈ کوارٹر شام بہاری لال ماتھرنے کالج فنڈ کا ایک لاکھ پانچ ہزار روپیہ ضمیمہ کیا۔ اس حادثے کا سید احمد کی صحت پر بڑا اثر پڑا۔ اس حادثے کے بعد مدیہ منبر میں لالہ سری رام کی تحویل میں رہنے لگا اور سید احمد خاں کے انتقال کے بعد ضلع نوانے میں جج ہونے لگا۔

۱۸۹۶ء

اپنے نانا دیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں بہادر ضلع جنگ کے حالات پر سیرۃ فرید تصنیف کی۔

۲۲ نومبر ۱۸۹۶ء

ہربائس محمد شاہ آغا خاں سوم کو سپاسنامہ پیش کیا۔ یہ ان کا پیش کردہ آخری

سپاٹ نہ تھا۔ اسی کے بعد آغا خان کا اس ادرے سے ایک طویل خط شروع ہوا۔
ادھ کاٹی کو یونیورسٹی کے درجے تک پہنچانے کے لیے جو کچھ بھی آغا خان اس کے مزے تھے۔

مارچ ۱۸۹۵ء

ازواج بہارات پر مضمون لکھنا شروع کیا اور اہمیات المونیسی کے جواب میں تھا
جس کو ایک جیلانی پابندی نے تحریر کیا تھا۔ اپنی موت سے ۳۳ سال قبل انھوں نے لاہور
میں مولوی سید میر حسن (علامہ اقبال کے استاد) کو اس رسالے کے تحریر کیے جانے
کی اطلاع دی تھی۔ وہ اس رسالے کو مکمل نہ کر سکے۔ ان کی موت کے بعد یہ
رسالہ نامکمل حالت میں گزٹ کی کئی قسطوں میں شائع ہوا۔

۳۴ مارچ ۱۸۹۵ء

احتباس البول کا مادہ شروع ہوا۔ بیداری کے زمانے میں سید احمد کے دوست نواب
محمد اسماعیل ان کو اپنے گھر دارالانف نے گئے تھے کیوں کہ ان کی کوٹھی سول سرجن کی
کوٹھی سے بہت قریب تھی جو سید احمد کے صالو تھے۔ اس زمانے میں بریلی کے سول
سرجن کو بھی طلب کیا گیا۔ مگر کوئی افادہ نہیں ہوا۔ ۶ مارچ کو بیداری کی علامات تیز
ہو گئیں اور شدید سر درد تھا۔ کسی طرح چین نہ پڑتا تھا۔

۲۷ مارچ ۱۸۹۵ء

دس بجے شب سید احمد کی روح نے اعلیٰ عیش کی طرف پرواز کی۔ زندگی کے سفر نامے
کا آخری ورق تمام ہوا۔

۲۸ مارچ ۱۸۹۵ء

صبح کو غسل ہوا۔ کرکٹ گراؤنڈ پر نفلز جنازہ ناظم دینیات جہد اللہ انصاری نے
پڑھائی۔ قبل نماز مغرب جامع مسجد کے گوشے میں ان کی تدفین محل میں آئی۔ ♦♦

سر سید احمد خاں کی والدہ

ترجمہ: بادشاہ احمد دہلوی مولوی عبدالغنی
تعلیم و خوش، سید معین الدین

سر سید احمد خاں (۱۸۱۷-۱۸۸۸ء) نے اپنے ۱۵ نواب دیرالدر
ایم الملک خواجہ فرید الدین احمد (۱۷۴۱-۱۸۲۸ء) کی مختصر سوانح
سیرۃ فریدیہ میں بتایا ہے کہ خواجہ فرید الدین احمد کے دادا خواجہ جلد فریدی
کشمیر سے بطریق تہذیب دکن میں آئے تھے۔ انہوں نے دکن ہی
میں توپچی اختیار کر لیا تھا۔

خواجہ فرید الدین احمد خاں کو بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے عہد
میں عہدہ وزارت اور نواب دیرالدر ایم الملک خاں بہادر صلیح جنگ
کا خطاب ملا۔ ان کی نمایاں سماجی حیثیت اور خط کشمیر سے تعلقات اور نسبت
کی بنا پر کشمیریات کے ممتاز عالم محمد الدین فوق اولادت ۱۸۷۷ء
ذات ۱۲ (۱۸۷۵ء) ایڈیٹر کشمیر میگزین لاہور نے حالات نواب دیرالدر
کے نام سے ایک کتاب تالیف کی۔

۵۴ صفحات پر مشتمل محمد الدین فوق کی مختصر کتاب حالات نواب
دیرالدر، جنوری ۱۸۱۲ء مطابق محرم الحرام ۱۲۳۰ھ میں ہندوستان
اشیام پریس لاہور سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کے آخر میں "فرز النبیکم"
۴

کے زیرِ حواشی (ص ۴۲ تا ۵۲) 'سر سید احمد خاں کی والدہ محترمہ کے انکارِ احوال کو بھی جڑو کتاب بتایا گیا ہے۔ یہ حصہ کتاب بوجہ ایک اہمیت کا خاص حامل ہے۔

سر سید کی تربیت میں اُن کی والدہ محترمہ کا بے حد دخل اور اثر رہا... سر سید کی عمر چالیس برس کی تھی جب نومبر ۱۸۵۷ء میں اُن کی والدہ کا انتقال ہوا۔ انتقال کے چالیس برس بعد خود کوئی اتنی برس کی عمر کو پہنچ کر بھی والدہ کے اثر اور سرے سے بچے نہیں تھے۔ ہر فردی ۱۸۹۰ء کے اپنے ایک خطِ عام نیاز محمد خاں میں یہ لکھتے ہیں:

"میری دانت میں... والدہ صاحبہ کا حقِ بیج اور پرِ مقدم ہے۔ ان کا اتباع اور اطاعت لازم ہے۔ ان کو رنگ کی حالت میں نہ رکھنا چاہیے۔ یہ بات تمام اخلاق اور عبادتوں اور کائنات کے جذبات سے افضل ہے۔"

مکتوباتِ سر سید، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۵۹ء (ص ۱۲۵۵)

فوت اور اثر کے اس حوالے سے 'سر سید کی والدہ کے حالات اور اُن کی تعلیمات کا تذکرہ بہت اہم ہے۔ یہ ذکر عزیز اس لیے اور بھی اہمیت کا حامل ہو گیا ہے کہ فوق کی تذکرہ کتاب کے آخر میں شامل سر سید کی والدہ کے حالات بابائے اُردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق کے زہد و تسلیم کا نتیجہ ہیں۔

بابائے اُردو مولوی عبدالحق (۱۸۷۱-۱۹۶۱ء) کو سر سید کی محبت اور قربت حاصل رہی۔ اُن کی والدہ کے بارے میں بابائے اُردو کی یہ نایاب نگارشی اُن کی نوجوانی کی یادگار ہے اور اُن کے کسی مجموعہِ مضاف میں شامل نہیں۔ امید ہے کہ سر سید احمد خاں کی صد سالہ برسی کے موقع پر بابائے اُردو کی اس نادر تحریر کو

جو بچنے محمد پہن صدی سے زیادہ قدیم ہے، قد کی نگاہ سے دیکھا

جائے گا۔

(ماہر سید میں الرحمن)

عزیز النساء بیگم

جو مشہد ایک اپنی ماں ہزار استادوں سے بہتر ہے۔ (سر سیدؒ)

سر سید احمد خاں بہادر کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کی اشدت کی جائے۔ لیکن اس کے علاوہ ان میں دو تین اور باتیں نہایت ممتاز طور پر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً ان نے پرنسپل خیالات اس بارے میں ان کی بڑی کوشش یہ تھی کہ انگریزوں اور مسلمانوں میں جو ایک قسم کی منافرت پیدا ہو گئی تھی اسے مٹایا جائے اور ان میں عمدہ تعلقات پیدا کیے جائیں۔ دوسرے انگریزی سلطنت کی خیر خواہی اور وفاداری اور اس حکومت کی خوبیاں لوگوں کے دلوں پر نقش کی جائیں۔ دوسری متمہذبت جو ان میں پائی جاتی تھی اور جس کی وجہ سے تمام ملک میں ایک تہلکہ مچ گیا اور لوگوں نے بڑے زور شور سے مخالفت کی وہ ان کے مذہبی خیالات تھے۔ اگرچہ ان خیالات کے کچھ ہی مخالفت کیوں نہ ہوں لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ ملک پر ان کا بہت کچھ اثر پڑا اور عظیم اسلام اور توہمات باطلہ جو بڑے بڑے تھے کہانیوں میں لوگ غرق کرنے لگے۔ عام طور پر تحقیق کا خیال پیدا ہو گیا۔ تیسری بات جو فی الحقیقت نہایت قابلِ تعریف و تہنیت ہے وہ ان کے پاکیزہ اخلاق ہیں۔ میں یہاں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ وہ ان تینوں باتوں میں اپنی ماں کے بچے شاگرد تھے اور اس بارے میں ان کی زندگی پر زیادہ بلکہ بالکل ان کی والدہ کا اثر پڑا۔

۱۸۸۴ء میں ہندوستان کی تعلیمی حالت کی تحقیقات کے لیے ایک ایک کمیشن کمیشن قائم

کیا گیا۔ سر سید احمد خاں بہادر اور سید محمود بھی اس کے ممبر تھے۔ سر سید احمد خاں سے جب تعلیم نسواں کی نہایت سوال کیا گیا تو انھوں نے اشائے شہادت میں یہ بھی بیان فرمایا کہ خود میں نے فارسی کی ابتدائی تعلیم اپنی ماں سے پائی اور نیز اوائل عمر میں مجھے بہت سے مفید اور اخلاقی سبق میری والدہ نے دیے جو اب تک بعینہ مجھے یاد ہیں۔

عزیز الفہم (والدہ سرسید احمد خاں) خواہ فریادیں امر کی سب سے بڑی بیٹی تھیں۔ اگرچہ صرف قرآنی مجید اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھی ہوئی تھیں۔ لیکن نہایت اعلیٰ شہرت، ذہین، عدل، بااخلاق اور قدرتی طور پر نہایت اعلیٰ دماغ، واقع ہوئی تھیں۔ جن کی قابلیت اور خوبی کا اثر نہ صرف سرسید احمد خاں بہادر پر بلکہ قریب قریب تمام خاندان پر پڑا۔ سرسید احمد خاں اپنی ابتدائی تعلیم کا جو انھوں نے اپنی والدہ سے حاصل کیا، اس طرح ذکر کرتے ہیں: "میں نے خود گستاخ کے بیٹے اُن سے پڑھے ہیں اور اکثر ابتدائی فارسی کتابوں کے سبق اُن کو سنائے ہیں۔ لہٰذا کو خوب یاد ہے کہ جب میں اُن کو سبق سناتا یا نئے سبق کا مطالعہ اُن کے پاس بیٹھ کر دیکھتا تو وہ سوت کی گونجی ہوئی تھیں لڑکیں ایک لڑکی میں بندھی ہوئی میری تنبیہ کو اپنے پاس رکھ لیتی تھیں۔ اگرچہ وہ خفا ہوئی ہوتی ہوں گی مگر حق سوت کی لڑکیوں سے مجھے کبھی مار نہیں پڑی۔"

ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایسے شخص نے سرسید احمد خاں بہادر سے بدی کی جس سے انھوں نے کبھی بہت بڑا سلوک کیا تھا۔ اتفاق سے وہ تمام ثبوت جس سے اُسے پوری سزا عدالت سے مل سکتی تھی، ان کے ہاتھ آ گئے اور سرسید انتقام لینے پر آمادہ ہو گئے۔ ان کی والدہ نے جب یہ سنا تو کہا اگر تم اس کو سزا دے تو اس سے عملہ کوئی کام نہیں اور اگر تم کو اس کی بدی کی حاکم سے سزا دلوانی ہے تو نہایت نادانی ہے کہ اس قومی اور زبردست حکم الہی کی جھلک سے جو ہر ایک اعمال کی سزا دینے والا ہے جھوڑ کر دنیا کے ضیعت اور ناتواں حاکموں کے ہاتھ ڈالنا چاہتے ہو۔ سرسید کہتے ہیں کہ اس نصیحت کا میرے دل پر ایسا اثر ہوا کہ اُس وقت سے میرے دل میں کبھی کسی شخص سے انتقام لینے کا خیال نہیں آیا۔ اگرچہ اُس شخص نے میرے ساتھ کیسی ہی دشمنی کیوں نہ کی ہو بلکہ میرے دل میں یہ بات پیدا ہو گئی کہ اب میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ آخرت میں خدا بھی میرا اُس سے بدلے لے۔"

سرسید نے اسی قسم کے ایک اور واقعے کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے: جس زمانے میں میری عمر گیارہ بارہ برس کی تھی۔ میں نے ایک نوکر کو جو بہت بڑھا اور پُرانا تھا۔ کسی بات پر چھیڑ مارا۔ جس وقت میری والدہ کو خبر ہوئی اور تھوڑی دیر بعد میں گھر میں گیا تو میری والدہ نے ناراض ہو کر کہا کہ اس کو گھر سے نکال دو۔ جہاں اس کا جی چاہے چلا جائے۔ یہ گھر میں رہنے کے قابل نہیں رہا۔ چنانچہ

ایک ما میرا اتھ بکھر کر سے باہر لے گئے اور باہر سڑک پر چھٹیا۔ اسی وقت ایک دوسری ما میری
 والدہ نے گھر سے قریب تھا اسی اور لہ کو میری والدہ کے گھر لے گئی۔ میری والدہ نے کہا کہ دیکھو تھوڑی
 والدہ تم کے قصہ سنا رہی ہیں اور اس سب سے جو تم کو گھر میں رکھے گا اس سے بھی خفا ہوں گی
 غم کو اچھا چھپائے رکھتی ہوں اور کوٹھے پر کے ایک مکان میں چھپا دیا۔ تین دن تک میں اس
 کوٹھے میں چھپا ہوا۔ میری والدہ میرے ساتھ انگوٹھ اور میری بہنوں سے کہتی تھیں کہ دیکھنا آپا ہی
 آخر وہ جو کہ یہاں چھپے ہوئے ہیں۔ تین دن کے بعد میری والدہ میری والدہ کے پاس حضور مسافر
 زمانہ کے واسطے لے گئیں۔ انھوں نے کہا کہ اگر اس ٹکڑے حضور مسافر کرائے تو میں مسافر کرائی گی۔ وہ
 ڈرڈوڑھی پر بٹیا لگایا۔ میں نے اس کے آگے ہاتھ جوڑے۔ جب تفسیر مسافر ہوئی۔ جس مکان کی یہ
 تعلیم ہو اس کا کچھ کیسا کچھ باغیچہ نہ ہوگا۔

سر سید اپنے ایک دوست سے پیشہ ملے جایا کرتے تھے۔ لیکن اتفاق سے وہ دوست
 ناراض ہو گئے اور انھوں نے سبب دریافت کیا۔ سر سید صاحب نے جوابات تھی کہہ دی تب انھوں
 نے کہا کہ نہایت افسوس ہے کہ جس بات کو تم اچھا نہیں سمجھتے وہی بات تم بھی کرتے ہو۔ جب دوستی
 ہے تو اسے پورا کرنا چاہیے۔ یہ قصہ افسوس ہے اور اس دوستی کا پورا بڑا ٹکڑا اس کا فرض ہے۔
 تم دوسرے شخص کے فرض ادا کرنے کے کیوں ڈرتے دار ہوتے ہو۔ تم کو بدستور اپنا فرض ادا کرنا چاہیے۔
 اس سے تم کو کیا کہ دوسرا بھی اپنا فرض ادا کرتا ہے یا نہیں۔

وہ غریب اور مسکین عورتوں کی ہمیشہ خبر گیری کرتی تھیں اور مکان کا ایک حصہ انہی کے
 رہنے ہنسنے اور علاج کے لیے وقف کر رکھا تھا۔ ان میں سے ایک غریب لاوارث بڑھیا زمین تھی جو
 راتے دم تک ان کے ساتھ رہی۔ اتفاق سے وہ اور زمین ایک ہی زمانے میں بیار ہو گئیں۔ جو دروا
 حکیم ان کے لیے تجویز کرتا تھا وہی دوا زمین کو چاتی تھیں۔ دونوں کو صحت ہو گئی۔ اس کے بعد حکیم نے
 ایک قیمتی بیون تجویز کی جو سید صاحب تیار کر لائے۔ چونکہ انھیں قیمتی تھیں کہ زمین کو یہ قیمتی
 بیون کوئی تیار کر کے نہیں دے گا۔ وہ خفیہ خفیہ زمین کو کھلاتی رہیں اور خفیہ چھٹی تک نہیں۔ اس سے
 زمین کی صحت میں بہت کچھ ترقی ہوئی اور ساتھ ہی ان کی صحت بھی اچھی ہو گئی۔ چند روز بعد جب
 سید صاحب نے کہا کہ اس بیون نے تو آپ کو بہت فائدہ کیا تو انھوں نے اس کو جواب دیا کیا تمہارے

نزدیک خدا بفرود کے مت نہیں دیتا۔ سید صاحب کو یہ سنی کہ تمہارے والد پھر سداقت معلوم ہوئے۔ ایک امرائے حقیقت میں نہایت استقلال کا پلہور میں آیا ہے، ہے کہ اُن کے بڑے بیٹے یعنی سید احمد خاں کے بڑے بھائی سید عمر خاں کا انتقال جین جوانی میں ہو گیا۔ اس وقت ان کی عمر کوئی ۳۰ سال کی ہوئی۔ جیسا کہ انھیں رنج ہوا ہو گا وہ ظاہر ہے۔ سب لوگ گریہ و زاری میں مصروف تھے۔ اُن کی آنکھوں سے بے اختیار آنسو بہتے تھے اور زبان سے صرف یہ الفاظ نکلتے، "خدا کی مرضی" لیکن بڑا کام جو انھوں نے کیا وہ یہ تھا کہ اتفاق سے انہی دنوں میں قریب کے عزیزوں کی ایک بیٹی کی شادی تھی۔ سامان شادی سب ہو چکا تھا۔ تاریخ بھی مقرر ہو چکی تھی۔ جب یہ موت واقع ہوئی۔ اس بے سب دستور ان لوگوں نے اس شادی کو ملتوی کرنا چاہا۔ مگر سید احمد خاں کی والدہ اس انتقال کے تیسرے روز ان کے گھر گئیں اور کہا کہ تمہاری شادی میں آئی ہوں۔ تین دن سے زیادہ ماتم کرنا منع ہے۔ جو ہونا تھا سو ہو چکا۔ تم شادی ہرگز ملتوی نہ کرو اور جب میں تمہیں اجازت دیتی ہوں تو پھر تمہیں کوئی کیا کہہ سکتا ہے^{۱۱}۔ اس روشن خیال عورت کا یہ کام نہایت جرات انگیز اور قابلِ قسین ہے۔ درحقیقت ملک کی ترقی اور بہبودی کے لیے ایسی ماڈل کی بابتنا ضرورت ہے۔

دوسرا مرحلہ میں سر سید احمد خاں کو میں نے خاص طور پر متاثر کیا ہے، وہ اُن کے مذہبی خیالات ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ کہاں تک صحیح اور کس حد تک غلط ہیں۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے اس بارے میں مذہبی حقیقتات اور ملک کی ایک نئی تحریک لوگوں کے دلوں میں پیدا کر دی۔ میرا خیال ہے کہ سر سید کے کیرئیر کے اس پہلو پر بھی ان کی والدہ کا بہت اثر پڑا اور اس میں کچھ کلام نہیں کہ وہ بہتات اور تعصبات (جن کے سید صاحب سخت دشمن تھے) کی بیخ و بنیلان کی والدہ نے ابتدا ہی میں اُن کے دل سے اکھاڑ دی تھی۔

وہ کبھی کسی مقصد کے لیے منت یا نیاز نہیں مانتی تھیں اور نہ انھیں خال و استغفار یا گنہگارے توبہ پر ذرا اعتقاد تھا۔ تاریخوں اور دنوں کی سداوت یا نوست کی وہ ذہن برابر پرواہ نہیں کرتی تھیں^{۱۲}۔ انھیں خدا پر بھروسہ تھا اور اس قسم کے امور کو غلامانِ اسلامی سمجھتی تھیں۔ اُن کا یہ اعتقاد تھا کہ ہر بات کے لیے صرف خدا سے دعا کی جائے۔ پھر وہ جو چاہے گا کرے گا۔ چنانچہ ایک دفعہ جس کا

سید صاحب نے ذکر کیا ہے اُن کے اس اعتقاد کی قہارت دیتا ہے۔ مفراتے ہیں کہ میرے
 نال کے بعد وہ تو بہت میں مبتلا تھے سید صاحب کے نہال کو شہ جہ العزیز صاحب سے
 ان کے خاندان سے بہت حبیبیت تھی اور شہ جہ العزیز کے ہاں جو کچھ ہوتا تھا اُس پر
 افسندہ کتھے تھے۔ شہ جہ العزیز اور اُن کے خاندان کے بزرگ لڑکوں کو بعض بیماریوں سے
 نروا جانے کے لیے ایک گندہ دیا کرتے تھے۔ جس میں ایک تویذ ہوتا تھا اور اُس تویذ میں ایک
 بن یا ہندو سفید مرغ کو ذبح کر کے اُس کے غلیں سے لکھا جاتا تھا اور جس لڑکے کو پشایا جاتا تھا
 باہر بس کی طرح اٹھا یا مرغی کھانے کا اس کو استماع ہوتا تھا۔ سید حامد اور سید گوڑا میرے
 وہاں بیٹوں کو بھی اُن کی نہال والوں نے وہ گندہ پشایا۔ مگر میری والدہ کو یہ خیال تھا کہ اس
 لڑکے کے سبب سے اٹھا یا مرغی دکھانا اور یہ سمجھنا کہ اگر کھائیں گے تو کوئی آفت آئے گی، خدا پر
 یمن رکھنے کے برخلاف ہے۔ وہ ان دونوں لڑکوں کو جب بھی وہ ان کے ساتھ کھانے اور کوئی
 چیز بھی موجود ہوتی جس میں اٹھا یا مرغی یا مرغی کا سالن یا مرغی کا دودھ ہوتا تو بے مائل اُن کو کھلا دیتے
 وہ ان کے ہاتھ اور اٹھا پسند کرتے تھے وہ بے مائل اُن کو کھاکر کھلا دیتے تھے؟

سید صاحب کہتے ہیں کہ اس زمانے میں کہ میرے خیالات مذہبی تھے ان اصول پر ہیں۔
 اس وقت بھی میں اپنی والدہ کے عقائد میں کوئی ایسا عقیدہ جس پر کسی قسم کے شرک یا بدعت
 کا اطلاق ہو نہیں پاتا۔ بجز ایک عقیدے کے کہ وہ سمجھتی تھیں کہ عبادت بنی مین قرآن مجید بڑھ کر
 نشے کا یا فاقہ دے کر کھانا تقسیم کرنے کا ثواب مردے کو پہنچا ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ
 سید احمد خاں پر مذہبی خیالات میں اُن کی والدہ کا کہاں تک اثر ہوگا۔

تیسرا امر جس میں میں نے سید احمد خاں کو خاص طور پر متاثر خیال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ
 وہ سلطنت انگریزی کے نہایت دغا دار اور خیر خواہ تھے اور سب سے پہلے یہ شخص تھا جس نے نہایت
 جانفشانی کے ساتھ اس امر کی کوشش کی کہ مسلمانوں اور انگریزوں میں باہمی عمدہ خیالات
 اور عمدہ تعلقات پیدا کیے جائیں اور اس میں اُسے بہت بڑی کامیابی ہوئی۔ پچاس سال پہلے اور
 آج کل کا مقابلہ کیا جائے تو زمین و آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اس وقت مسلمان انگریزی سلطنت
 کے بدخواہ اور انگریزوں کی قوم کے بانی دشمن اور مخالف خیال کیے جاتے تھے اور آج وہی مسلمان ہیں

کہ برٹش گورنمنٹ کے غیر خواہ اور اُن کی مخالفت اور کیا کہنا ہے۔ اس وقت مسلمان کی صورت دیکھ کر انگریز کی آنکھوں میں خون اُتر آتا ہے کہ وہ خوب سمجھتا تھا کہ ہند کی سلطنت کا سب سے بڑا بدخواہ اور ہند کی قوم کے دل کا پیاسا بھی شخص ہے اور یہی شخص ہے جس کے بے رحم ہاتھ نے ہند مسکون بنائی اور بے گناہ بیویوں کا بے دریغ خون پیا ہے۔ لیکن آج مسلمانوں سے اس کا ترازو نہایت قابلِ تعریف ہے۔ وہ مسلمانوں کی تعریف میں بڑے بڑے آرٹیکل لکھتا ہے اور انھیں اپنی سلطنت کے قیام کے لیے بڑی توجہ کا خیال کرتا ہے۔ یہ ہجرت انگریز فوج صرف ہندو احمقوں کا پیدا کیا ہوا ہے جسے اعلیٰ درجے کی کامیابی لکھنا چاہیے اور زیادہ تمب خیرہ امر ہے کہ سب کچھ بالکل غیر کی مدد کے صرف ایک شخص کی سرگرمی اور کوشش کا نتیجہ ہے۔ لیکن انگریزی سلطنت کی غیر خواہی کا خیال سید احمد خاں کو خدا کے ہمد پیدا نہیں ہوا۔ بلکہ شروع ہی سے یہ خیال اُن کے دل میں تھا اور اس خیال کی پیدا کرنے والی اُن کی دھواں تھیں۔ شاید پڑھ کر ناظرین کو تعجب ہو لیکن فی الحقیقت بات یہی ہے جسے میں مختصر طور پر یہاں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔

سرہند کے ماما نواب دیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں نے جب وزارت سے استعفیٰ دے دیا تو کچھ دنوں بعد مہاراجہ رنجیت سنگھ نے اپنے مسند کو ان کے پاس بھیجا اور تیس ہزار روپیہ سفر خرچ کے لیے پیش کیا اور لاہور بٹایا۔ اُن کے سب دوستوں اور عزیزوں کی کمال خواہش تھی کہ اسے منظور فرمائیں اور خود بھی ان کی کسی قدر مداخلت تھی۔ لیکن ان کی بڑی بیٹی یعنی سید احمد خاں بہادر کی والدہ نے کہا کہ "آپ کے پاس خدا کا دیا سب کچھ ہے اور اس قدر کہ آپ اپنی بقیہ زندگی نہایت آرام و آسائش سے بسر کر سکتے ہیں۔ خود لاہور جانا اور مہاراجہ رنجیت سنگھ کی سلطنت کے اختیارات ہاتھ میں لینا اور سب کا انگریزی عملداری میں رہنا غفلت و غلطی کا سامنا ہوتا ہے۔ معلوم کیا اتفاقات ہوں اور کیسے ملکی انقلاب درپیش آئیں اور کس قسم کی تکالیف کا سامنا ہو میں آپ کا انگریزی عملداری کو چھوڑ کر وہاں چلا جانا پسند نہیں کرتی۔ دوسرے آپ کا زمانہ ضیق ہے اور طبیعت بھی اچھی نہیں رہتی اس لیے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہیں رہیں۔ دیر لاہور کے دل پر اس کا اس قدر اثر ہوا کہ انھوں نے وہاں جانے سے انکار کر دیا اور سفر خرچ واپس بھیج دیا۔ سید صاحب کی والدہ کے اس مشورے سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وہ انگریزی عملداری

کی کس قدر قدر کرنی تھیں اور اس کے کس قدر غلط خیال کرنی تھیں۔ یہاں تک کہ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی وزارت کو یہاں کے قیام کے تحت بے میں کہہ دیکھا۔

دور کے زمانے میں ایک دفعہ پھر ان کا خیال انگریزی سلطنت کی نسبت ظاہر ہوا اور بہت ہے کہ ہندوستانی عورت کو انگریزوں پر اس قدر بھروسہ ہو۔ جب دلی میں خد ہوا تو اس وقت ہند صاحب بھنڈ میں صدر امی تھے اور باقی ان کے خاندان کے سب لوگ دلی میں تھے ان کی والدہ لوگوں سے کہتی تھیں کہ "انگریز تھوڑے دنوں میں پھر آجائیں گے۔ تم سب خاموش رہو اپنے گھروں میں بیٹھے رہو۔ لوگ فساد میں شریک نہ ہوں گے انگریز ان کو کچھ نہیں کہیں گے۔ ان کو اس بات کا پورا یقین تھا کہ انگریزوں کی سلطنت جانے والی نہیں اور دوسرے یہ کہ عوام فساد میں شریک نہیں، ان کو انگریز تکلیف نہیں دیں گے جب دلی کے فتح ہونے کا وقت قریب آیا تب سب زنی مرد و شہرے بھاگ بھاگ کر باہر جا کر پناہ گزیں ہوئے۔ مگر انھوں نے اپنے صاحب کی والدہ نے اور ان کی ایک بہن نے جو نابینا تھیں اسی یقین پر کہ انگریز بے یمن ہوں گے نہیں ستائیں گے اپنے گھر سے قدم باہر نہ رکھا۔ لیکن انہوں نے ان کا یہ خیال غلط سمجھا۔ اس تیو و تلیک زمانے میں دوست دشمن میں تمیز کرنی نہایت مشکل تھی اور کوئی کسی کا پرسان حال نہ تھا۔ چنانچہ سب دلی فتح ہوئی تو سب ہی گھروں میں گھس آئے۔ تمام مال و اسباب لوٹ لیا۔ سید کی والدہ نے اپنی بہن کے اس کو ٹھہری میں چلی گئیں جس میں لاوارث بڑھیا زین رہا کرتی تھی۔ اور اگلے دس روز بہت تکلیف کے سہرے۔ سید صاحب اس سببت کی کہانی کو یوں بیان کرتے ہیں:

"اس عرصے میں میرٹھ آگیا تھا۔ میرٹھ سے دہلی پہنچا اور اپنی والدہ کے پاس گیا۔ اس وقت تین دن سے ان کے پاس کھانے کو کچھ نہ تھا۔ گھوڑے کا داند کچھ مل گیا اسی پر بسر تھی۔ دو دن سے پانی بھی ختم ہو چکا تھا اور پانی کی نہایت تکلیف تھی۔ میں نے کوٹھڑی کا دروازہ کلکٹا یا اور آواز دی۔ انھوں نے دروازہ کھولا۔ پہلا لفظ جو ان کی زبان سے نکلا یہ تھا کہ "جی! تم یہاں کیوں آگئے۔ یہاں تو لوگوں کو مائے ڈالتے ہیں۔ تم چلے جاؤ، ہم پر جو گزراے گی، گزراے گی۔" میں نے کہا کہ یہ آپ

خاطر جمع رکھیے۔ غلے کوئی نہیں مارے گا۔ میرے پاس سب مالکوں کی
 بھٹیاں ہیں اور میں ابھی قلعے کے انگریزوں اور وہابی کے گورنر سے مل
 کر آیا ہوں۔ ان کی طمانیت ہوئی اور معلوم ہوا کہ وہ دونوں سے ملنے پانی
 نہیں پیاسے۔ میں پانی کی تلاش کو نکلا۔ پانی اس طرف نہیں ملا۔
 کنوؤں پر کوئی ایسی چیز نہ تھی جس سے پانی نکالا جاسکے۔ ناچار پھر قلعے
 میں گیا اور وہاں سے ایک مراہی پانی کی لے کر ملا۔ جب اپنے گھر کے
 قریب کے بازار میں پہنچا تو دیکھا کہ وہی لاوارث بڑھیا صرٹک پر بیٹھی
 ہے اور اُس کے ہاتھ میں مٹی کی مراہی اور آنکھ ہے اور کسی قدر
 بدحواس ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ بھی پانی کی تلاش کو نکلے تھی۔ تھوڑی دور
 چل کر بیٹھ گئی اور پھر اٹھا نہ گئی۔ مجھ کو معلوم تھا کہ وہ بھی پیاسی ہے۔ وہ
 دن سے پانی نہیں ملا۔ میں نے اُس کے آنکھ سے پانی دیا اور کہا
 پانی پی لے۔ اس نے پکپکاتے ہاتھوں سے آنکھ سے پانی مراہی میں ڈالا
 اور کچھ گرا دیا اور گھر کی طرف اشارہ کیا اور کچھ کہا جس کا مطلب یہ تھا کہ
 ”بیگم صاحب پیاسی ہیں۔ اُن کے لیے پانی لے جاؤں گی اور اسی فرض
 سے پانی مراہی میں ڈالتی تھی“ میں نے کہا ”میرے پاس پانی بہت
 ہے۔ میں لے آیا ہوں۔ تو پانی پی لے“ پھر آنکھ سے پانی دیا۔ اُس
 نے پیا اور لیٹ گئی۔ میں جلدی جلدی گھر کی طرف آیا اور اپنی والدہ اور
 خالہ کو تھوڑا تھوڑا پانی پینے کو دیا۔ انھوں نے خدا کا شکر کیا۔ اب میں
 گھر سے نکلا کہ سواری کا بندوبست کر کے ان کو میرٹھ لے جاؤں۔ جب
 اُس مقام پر پہنچا جہاں بڑھیا زمین پر لیٹی ہوئی تھی تو معلوم ہوا کہ
 مریگی ہے۔ سارے شہر میں باوجود یہ کہ حکام نے بھی احکام جاری کیے۔
 لیکن کہیں سواری نہ ملی۔ آخر کار حکام قلعہ نے اجازت دی کہ شکر کم جو
 سرکاری ڈاک میرٹھ کو لے جاتی ہے مجھ کو دے دی جائے۔ میں وہ شکر کم

لے کر گھر پر کیا لہذا اپنے والد اور والدہ کو اس میں بٹھا کر میرٹھ لے آیا۔
 اس شخصیت سے بری والدہ کی طبیعت بہانہ بہانہ سے نفرت
 ہو گئی اور سفر سے کی نہایت شدت ہو گئی جو دوا یا خدایا جاتی تھی ۱۱
 نے میں نکل جاتی تھی۔ کبھی اس مرض میں کچھ غلیظت ہو جاتی اور کبھی
 شدت ہو جاتی۔ آخر کھرا اس مرض میں بمقام میرٹھ انتقال کیا۔ مگر
 اُن کی نیک فیتی کا یہ تجربہ تھا کہ انتقال سے چند روز پہلے ان کی بیٹی
 اور نواسیاں اور پوتے اور بہنیاں اور بہنیں بوجھت بوجھات میں
 چل گئی تھیں سب اُن کے پاس جمع ہو گئی تھیں اور انہوں نے
 سب کو جمع و سالم اور غیر مصیبت سے دیکھ کر نہایت خوشی کی تھی۔
 انہوں نے انتقال سے ایک روز پہلے صرف دو وصیتیں لکھ کر
 کہیں۔ ایک یہ کہ ان کو نقلی قبر میں جو سنوں ہے دفن کیا جائے۔ دوسری
 یہ بات کہی کہ ان کے ذمے نہ تو کوئی مدفن تھا نہ کچھ اور نہ کوئی نمازگاہ
 کی ہے۔ صرف انہی دنوں کی نمازیں اگرچہ میں نے پڑھی ہیں۔ لیکن
 اگر میں زندہ رہتی تو ان کی بھی قضا پڑھتی۔ میرے مرنے کے بعد تم
 اُس قدر نمازوں کا حساب کر کے کفائے کے گہیوں فرجوں کو دے دینا۔
 جب کہ دوسرے دن انہوں نے قضا کی تو میں نے ان کی دونوں وصیتوں
 کو پورا کیا۔ ان کی نصیحتیں نہایت حکیمانہ ہوتی تھیں۔ مثلاً وہ کہتی تھیں
 کہ ”مسیحیتیں جو انسانوں پر پڑتی ہیں۔ اس میں کچھ خدا کی حکمت ہوتی
 ہے مگر بندے اس حکمت کو نہیں سمجھ سکتے۔“ ۱۲

انہوں نے سید صاحب کو ایک دفع نصیحت کی کہ ”جہاں جہاں تم جانا لازمی سمجھتے ہو اور
 ہر حالت میں تم کو وہاں جانا لازمی ہو گا تو تم وہاں کبھی سواری پر جا یا کرو اور کبھی پادشاہ
 زمانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ کبھی کچھ ہے اور کبھی کچھ نہیں ایسی عادت رکھو کہ ہر حالت میں
 اس کو نبھ سکو“ ۱۳ اُن کی یہ نصیحت کس قدر پر حکمت ہے۔ اگر کسی نے ایک دفعہ قضا کے ساتھ نیکی

کی جو اور پھر بُرائی کرے یا وہ دُعا کی کی ہو اور وہ دُعا مُکائی کرے تو تم کو اُٹھنا نہ پڑنا چاہیے۔
 کیونکہ ایک یا دو دُعا کی یگی کرنے والا کسی ہی بُرائی کرے اس کی یگی کے احسان کو بھلا یا
 نہیں جاسکتا۔ ۱۲

اس مختصر معنی کے پڑھنے سے کسی حد اندازہ ہو سکتا ہے کہ سرسید کی والدہ کیسی حال
 خیال، دانش مند اور نیک طبیعت بنی تھیں اور سید صاحب کی لائف پر ان کی والدہ کا کیا اثر پڑا۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس اثر کو کامل طور پر بیاں کر کے بتانا میرے خیال میں نہ صحت مشکل
 تھا ہے بلکہ ناممکن ہے اور اگر وہ سرسید بھی چاہتے تو اُسے کامل طور پر نہیں بتا سکتے تھے کیوں کہ
 انسان کے دل و دماغ پر مختلف اشاعت میں مختلف طور کے اثر ایسے نامعلوم طور پر پڑتے رہتے
 ہیں کہ ان کی احلیت اور وجہ کا بتانا یعنی معلوم کرنا کہ یہ کہاں سے آئے اور کیونکر آئے، انتہا
 بُر وقت امر ہے اور خصوصاً اوائل عمر میں جب کہ اس قسم کی تحقیق اور تمیز کی طرہ باطل توہم
 نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ سمجھنا چاہیے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس سے بہت زیادہ بلکہ
 بے انتہا زیادہ اثر سید صاحب کی لائف پر ان کی والدہ کا پڑا۔ کیا کچھ کم حیرت کی بات ہے کہ
 ہمارے زمانے کا بڑا دنیا دار اور لیڈر مالی و مایع معیت، اعلیٰ درجے کا پولیٹیشن، ایک سچا روشن
 خیال، بڑا شخصِ قوم اور ملک اور سلطنت کا مجدد اور ہی خواہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اپنی ماں
 کا سچا شاگرد تھا (اور کیسی ماں جس کو کشمیر کی خاک پک سے نسبت تھی۔ جو ذکاوت و ذہانت اور
 روشن خیالیوں کا قرض ہے۔)

وہ لوگ جو تعلیم نسواں کے خیال میں وہ اگر ذرا غور سے دیکھیں تو انہیں معلوم ہو گا کہ
 ان کے بہت سے خیالات، بہت سی عادات، بہت سے توہمات اور تصورات، بہت سے بھوٹ
 موٹ کے ٹڈ اور بھوٹ موٹ کی امیدیں جو ان کے دلوں میں پتھر کی گیر ہو گئی ہیں، انہوں نے اپنی
 ماؤں سے اخذ کی ہیں۔ اب اگرچہ وہ ان میں سے بہت سے خیالات کو غلط اور فضول تصور کرتے
 ہیں لیکن افسوس دل سے نہیں مٹا سکتے۔ یہ سبق انہوں نے اپنی ماؤں کے گھٹنوں پر بیٹھ کر سیکھے
 ہیں اس وقت جب کہ ان میں بُرے بھلے کی مطلق تمیز نہ تھی اور ان کے منھے ٹخنے دلوں نے ایسی ایسی
 باتوں کو اخذ کر لیا جنہیں دیکھ کر آج وہ پھپھکتے ہیں۔ جو لوگ کہ ملک کی ترقی کے خواہاں ہیں انہیں بلکہ

بزرگ موت اپنے اولاد اور خاندان کی برکت چاہتے ہیں۔ انہیں چاہیے کہ وہ سب سے پہلے تعلیم
نہاں کی طرف توجہ کریں۔ کیوں کہ جب تک ہمارے ان کی خدمت میں کسی طرح اور توجہ نہ ہوں گی
ہماری تعلیم کے دل و دماغ پر کوئی عمدہ اثر نہیں پڑ سکتا اور جب آج ہمیں ان کی صحت اور
خیریت پر غور ہے۔ ایک نوجوان کی حیات اور حال و حال پر اس قدر غور حاصل ہوگا۔

حواشی

سر سید احمد خاں نے یہ بات اپنی تالیف 'ہیرو فریدیہ' (نماؤ تحریر) اگست ۱۸۹۳ء میں اپنی
والدہ کی تعلیمات و تربیت کے اپنی ذات پر اثرات کے حوالے میں کہی ہے۔ دلچسپ ہیرو فریدیہ، ص ۱۵۱
ضمیمہ نام، اگست ۱۸۹۶ء، ص ۵۷

ہیرو فریدیہ، ہی میں ایک دوسرے موقع پر سر سید احمد خاں نے لکھا ہے کہ میری والدہ عالی خاں
اور نیک صفات اور عمدہ اخلاق، دانش مند اور دور اندیش، فرشتہ صفت بی بی تھیں۔ (ایضاً ص ۵۷)
اگر لوگ فکر کریں تو سمجھ سکتے ہیں کہ... ایسی ماں کا ایک بیٹا پر جس کی اس نے تربیت کی ہو، کیا اثر
پڑتا ہے۔ (ص ۵۳-۵۴)

بابائے ابد نے اپنی معروف کتاب چند ہجرت میں سر سید احمد خاں کا شخصی خاکہ لکھتے ہوئے 'سر سید
کے مزاج اور ان کی نگاہوں میں والدہ کے اثرات کی نشان دہی کی ہے:.... سر سید کے گھر کے
سارے انتظام اور اولاد کی تربیت کا بار ان کی والدہ پر تھا۔ یہ سر سید کی خوش نصیبی تھی کہ ان کی
والدہ بڑی دانش مند اور نیک سرشت بی بی تھیں اور ان میں انسانی اخلاق کی بہت سی خوبیاں
تھیں۔ سر سید کی زندگی پر ان کا بڑا اثر تھا۔ (چند ہم ص ۱۷) مولوی عبدالحق، 'اوردو اکیڈمی سندھ
کراچی'، ۱۹۶۰ء، ص ۳۴۶

سر سید احمد خاں نے اخلاق کے بہت سے سبق اپنی والدہ سے سیکھے اور عمر بھر ان پر عمل کیا۔
(چند ہم ص ۱۷) ایضاً، ص ۳۴۳

گھر میں سر سید کی تربیت والدہ کی زیر نگرانی ہوئی... اخلاق اور تہذیب کے جو کچھ اس فرزند

اور نیک یوسی نے اپنے عمل اور قول سے ان کے دل میں بٹھادیے تھے، وہ عمر بھر نہ بھولے
 اور ان پر عامل رہے۔ (چند ہم صراص ۱۳۱)

۳۔ مالی نے حیات جاوید میں اس شہادت کے حوالے سے لکھا ہے کہ "سر سید نے الیگیشن
 کمیشن میں اپنے خاندان کی عورتوں کے کچے پڑے ہونے کا حال بیان کر کے اس خمال کی توجہ
 کی ہے کہ مسلمان عورتیں عموماً جاہل ہوتی ہیں۔

حیات جاوید، نیپٹیل بک ہاؤس، لاہور۔ ۱۹۸۶ء، ص ۹۰۸-۹۰۹

۴۔ سر سید احمد خاں کی والدہ عزیز النساء بیگم، خواجہ فرید الدین احمد کی بڑی بیٹی تھیں۔ دوسری بیٹی
 کا نام فاطمہ بیگم اور تیسری بیٹی فخر النساء بیگم تھیں۔ (سیرۃ فریدیہ، ص ۲۵) عزیز النساء بیگم کے
 دو بھائی تھے خواجہ وحید الدین احمد اور خواجہ زین العابدین خاں (سیرۃ فریدیہ، ص ۲۹) خواجہ
 فرید الدین احمد کی ایک ہی بیوی تھیں اور ان سے پانچ اولادیں دو بیٹے اور تین بیٹیاں تین
 تین برس کے فاصلے سے غالباً ۱۷۰۰ء مطابق ۱۷۹۲ء کے پیدا ہو چکی تھیں۔ (سر سید احمد خاں
 سیرۃ فریدیہ، ص ۱۰)

۵۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۲۵

۶۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۲۷ اور ص ۲۶-۲۷

۸۔ سیرۃ فریدیہ (ص ۵۱) کے مطابق سر سید احمد خاں کے ان "دوست" کا نام حکیم غلام نجف خاں تھا۔
 حکیم غلام نجف خاں کے حالات میں دیکھیے۔ دلی اور طب یونانی حکیم سید قل الرحمن، اردو اکادمی
 دہلی ۱۹۹۵ء ص ۱۹۱-۱۹۳ نیز رجوع کیجیے آثار الصنادید (سید احمد خاں) جلد دوم، مرتبہ: ڈاکٹر
 ظہیر انجم، اردو اکادمی دہلی ۱۹۹۰ء، ص ۵۰-۵۱

۹۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۲۷

۱۰۔ سر سید احمد خاں کے بڑے بھائی احتشام الدولہ سید محمد خاں بہادر شیخ الشیراز حضرت مولانا شاہ غلام علی
 سے بیعت تھے۔ وہ سید الاخبار کے مالک اور مدیر رہے۔ ۱۸۴۵ء میں بمبر ۲۷، ۳۸ برس انتقال
 ہوا اور قبرستان خواجہ باقی باللہ دہلی میں تدفین عمل میں آئی۔ (مالی، حیات جاوید، ایضاً، ص ۲۵)

۱۱۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۲-۵۳

- ۱۲۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۲۹
- ۱۳۔ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی (وفات ۱۰۶۱ھ، وفات ۱۰۶۲ھ) کے حالات میں دیکھیے: آثار مستندہ
سیرۃ الخصال، جلد دوم، مرتبہ: ڈاکٹر ظہیر الدین، ایضاً ص ۵۵-۵۶، اور ص ۲۶۵-۲۶۶
- ۱۴۔ ہندو کا انتقال جنوری ۱۸۸۴ء میں ہوا۔ مکتوب سرسید بنام نیاز محمد خاں مورخہ ۳۱ جنوری ۱۸۸۴ء
دلی نے لکھا ہے کہ سرسید اصفیٰ پرنسپل حاکم مدرسم کے انتقال کا صدر نہایت سخت ہوا تھا۔
ہندو جسے دوزخ میں اُن کی حالت نہایت محک رہی۔ (حیات جاوید، ص ۱۰۳)
- ۱۵۔ سرسید اصفیٰ کے پھر لے بیٹے سید محمد دلاوت ۲۷ مئی ۱۸۵۰ء، وفات مئی ۳۰ ۱۹۰۱ء کی شخصیت
اور کارناموں کے بارے میں دیکھیے بابائے اُردو مولوی عبدالحق کی کتاب چندیم صبر ایضاً ص ۱۲
- ۱۶۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۰
- ۱۷۔ ۱۸۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۲ اور ص ۳۱ (علی الترتیب)
- ۱۹۔ ۲۰۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۲ اور ص ۵۶ تا ۵۷
- ۲۱۔ تاریخ وفات، یکم ربیع الثانی ۱۲۷۴ھ، مطابق نومبر ۱۸۵۵ء، بحوالہ: سیرۃ فریدیہ، ص ۵۰
- ۲۲۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۶۵
- ۲۳۔ ۲۴۔ سیرۃ فریدیہ، ص ۵۱ اور ص ۵۴
- ۲۵۔ تعلیم نسواں کے بارے میں بابائے اُردو مولوی عبدالحق کے اس نقطہ نظر کی تائید اُن کی ایک قدیم تر
تقریر (مطبوعہ رسالہ معلم نسواں، جلد ۱، نمبر ۳، سال ۱۸۹۶ء) سے بھی ہوتی ہے۔ تب سرسید
حیات تھے اور مولوی عبدالحق اُن کے مدرسہ علی گڑھ میں زیر تعلیم تھے۔ دیکھیے: راوی گورنمنٹ
کالج، ۵ ہجری، اگست، ۱۹۹۰ء، ص ۱۱۸

سرسید احمد خاں

حنیت اللہ دہلوی

غائباً جولائی ۱۸۷۸ء کا زمانہ تھا کہ میرے والد مرحوم (مولانا ذکار اللہ) جو اس وقت
 بمبورکالہ آباد میں پروفیسر تھے، اگر بمبوں کی تعطیل دہلی میں ختم کر کے الہ آباد واپس جانے لگے۔ اس
 مرتبہ انہوں نے مجھے اور میرے بڑے بھائی کو جو مجھ سے تین برس بڑے تھے اپنے ہمراہ لے جانا
 چاہا مگر الہ آباد میں ہندی تعلیم کا کوئی بہتر بندوبست کریں۔ راستے میں سید صاحب (سرسید مرحوم)
 کے پاس علی گڑھ میں قیام کرنے کا قصد کیا۔ میری عمر اُس وقت آٹھ برس کچھ چھینے کی تھی اور یہ پہلا
 موقع تھا کہ مجھے اپنی والدہ سے جدا ہونے کا اتفاق ہوا۔ چلنے کا وقت آیا تو انہوں نے ہم دونوں بھائیوں
 کو گلے لگایا۔ پیار کیا اور کوئی دُعا پڑھ کر دم کی۔ مجھے بے اختیار رونہ آیا مگر میں نے ضبط کیا۔
 اُس سے پہلے میں کبھی ریل پر سوار نہ ہوا تھا۔ اسٹیشن پر پہنچ کر گاڑی میں بیٹھا۔ بیٹھا کیا
 کبھی دھڑک اس کمر کی سے منہ لگا کر جھانکتا تھا۔ کبھی اُس کمر کی سے۔ اور سب سے زیادہ بے قراری اس
 بات کی تھی کہ دیکھیے ریل کب سہتی ہے؟ اور کیوں کر چلتی ہے؟ آخر کار یہ وقت بھی آگیا۔ ریل کسکی۔
 اسٹیشن کی جتنی صورتیں تھیں ایک ایک کر کے پچھے رہتی گئیں۔ ٹرین کبھی سیدھی، کبھی سانپ کی طرح
 لہرائی جتنا کاپل اُترتے ہی فرائٹے بھرنے لگی۔ پہیوں کی لے دار آوازیں اور رفتار کی تیزی کے
 ساتھ ہوا کے جھونکے دل میں ایک اُٹنگ پیدا کرنے لگے۔ اب یہ معلوم ہوا کہ میدان، کھیت، گاؤں،

گاؤں، درخت، مٹی کی کٹی ایسا نہ تھا۔ دلی کی طرف نہ بھاگا جاتا ہو۔ میں اپنے دُشمن سے بھاگا اور
 پیسے دلی کی طرف چلے۔ حد کی چیزیں آہستہ آہستہ دلی کی اشیاء کے ساتھ دھڑکی نظر آئیں۔
 بدھ دیکھا آسمان کے کنارے زمین سے ملے معلوم ہوئے۔ اوپر سو دھڑکی تھا اور چلے بھرتے بادل
 نے صوبہ تھا اور جہاؤں کے کنارے کبھی یہاں کبھی وہاں۔ انہی کی طرف کبھی کبھی سیاہ گھٹا دور
 نہ آتی تھی مگر تھوڑی دیر میں نہیں دھوپ میں سے کل کر بادلوں کے ساتھ میں آجاتی اور
 اُڑت اور میرا چھا جاتا۔ بادل کی گرج جیسے گھر میں مٹی کی ڈر لگاتا تھا اب یہاں سُنا ہی بھی
 دیتی تو بہت اگلی۔ یہ کیفیت بھی تھوڑی دیر میں بدل جاتی اور ٹرین ادھر سے کو پھوڑ کر روشن
 سطح میں آجاتی۔

جب کوئی انیشین قریب آنے کو ہوتا تو انہی ٹرین کو پلیٹ فارم پر لانے کے لیے
 پٹری بدلتا اور پھر کون سا لاکا ایسا چمکا جس کا منہ کھڑکی سے باہر ہو اور انہی کو اس حال میں
 دیکھ کر تائیاں نہ بجانے لگے۔ چھوٹے انیشینوں پر ریل کے پھرتے ہی مسافروں کی بھاگ دوڑ
 گاڑ کا اپنی گاڑی سے اتر کر انہی تک بننا سقیم جانا اور پھر ہری جھنڈی دکھا کر ٹرین کو بدلتا
 کرنا، اس کے بعد اپنی گاڑی کی طرف آچلتی ریل میں دھڑکی پائے دان پر کھڑا ہو جاتا۔ بڑے
 انیشینوں کے قریب سے انہی کا نظارہ۔ کوئی کھڑا ہے، کوئی چل رہا ہے، کوئی صاف نظر آ رہا ہے۔
 کوئی دھوپ اور بھاپ میں چھپا ہوا ہے مگر جیتے پتاتے سب ہیں۔ پھر ٹرین کا اگلی چال سے
 دفعتاً بڑی گرج اور رز سے انیشین کی اونچی اور لمبی جھٹ کے نیچے داخل ہوتا۔ پلیٹ فارم پر
 لوگوں کا جھرم۔ قلیوں اور مسافروں کا شور۔ سووے والوں کی بے مکی بویاں۔ چوٹوں اور چائے
 خانوں کا بھکتا ہوا سامان۔ اگرچہ یہ سب معمولی چیزیں تھیں مگر میرے لیے تو آج دنیا کے
 مشاہدوں کا ایک دفتر کھل گیا تھا۔ جو نئی چیز دیکھتا چاہتا کہ والد بھی اسے دیکھیں۔ کئی دفعہ
 آنکھوں میں کوئلے کی راکھ بھی پڑی مگر میں دیکھنے سے نہ ہارا۔ غرض اسی حال میں چند گھنٹوں
 کے سفر کے بعد علی گڑھ آگیا والد یہاں اُترے۔ اتنا یاد ہے کہ کسی نے آکر کہا کہ "سید صاحب نے گاڑی
 بھیجی ہے۔" انیشین سے نکل کر ہم سب اس گاڑی میں بیٹھے اور تھوڑی دیر کے بعد ایک احاطے
 میں جو ٹھہے بارغ معلوم ہوا داخل ہوئے۔ ایک بڑے بگلے کے سامنے برساتی میں آکر گاڑی ٹھہر گئی۔

میں نے اب تک انگریزی وضع کے مکان دودے دیکھے تھے کبھی اُن کے اندر نہیں گیا تھا۔ گاڑی سے اتر کر ہم کئی کمروں سے گزرتے ہوئے ایک بڑے کمرے میں آئے جو مجھے بہت وسیع معلوم ہوا۔ اس کمرے کے سب سے بڑے دروازے میں خس کی ٹٹئی لگی ہوئی تھی اور پنکھا چل رہا تھا مگر کھینچنے والا نظر آ رہا تھا۔ کمرے میں بہت سی خوبصورت کرسیاں کئی وضع کی رکھی ہوئی تھیں اور خس کی خوشبو کے ساتھ کوئی اور خوشبو بھی دہاں موجود تھی جو بہت اچھی معلوم ہوتی تھی۔ خس کی ٹٹئی کے قریب ایک میز پر جس کی پوشش سبز تھی بہت سے کاغذ اور کتابیں اور کچھ جلیقی ہوئی چیزیں نہایت سلیقے اور خوبصورتی سے رکھی ہوئی تھیں۔ میز کے قریب ہی کرسی پر ایک بھاری بھر کم آدمی 'سفید سر' سفید داڑھی 'سفید لباس' موٹے موٹے پاؤں اور اُن میں سلیر جو مجھے تالین کے ٹکڑے معلوم ہوتے تھے۔ شیر کا سا کلا، عینک لگی ہوئی، برہنہ سر بیٹھے تھے۔ یہی سید احمد خاں تھے جنہیں دلی کے بعض لوگ مرث "علی گڑھ والا" کہنا کافی سمجھتے تھے اور وہ ایک فوت اور پرہیز کی چیز سمجھے جاتے تھے۔ سید صاحب، والد صاحب کو دیکھ کر السلام علیکم کہتے ہوئے کرسی سے کچھ جھکے جھکے اٹھے اور یہ کہہ کر کہ "آپ آگئے" والد سے مصافحہ کیا۔ اودم دونوں بھائیوں کو دیکھ کر کہا "ارے یہ کون ہیں؟" ہم دونوں قریب گئے اور جھک کر آداب کیا۔ سید صاحب نے ہماری صورتیں خود سے دیکھیں۔ پھر خوب ہنسنے اود والد سے باتیں کرنے لگے۔ اب میں کبھی سید صاحب کی صورت دیکھتا تھا اور کبھی کمرے کے ساز و سامان کو۔ فرشی پٹھے کی ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا۔ ہر طرف صفائی اور سلیقہ۔ نیچے فرش پر زرد عاشری لے کر سُرخ اور نیلی دھاریوں کی دری اور سفید بُراق سی چھت گیری۔ دیواروں پر ہلکا فیروزہ رنگ، کہیں کہیں سنہری چوکٹوں میں تصویریں لٹکی ہوئیں۔ جن میں پہاڑ، سبز نزار اور پٹھے نظر آتے تھے۔ جی چاہتا تھا کہ میں بھی انہی میں کہیں ہوتا۔ آتش دان کا کونسل میرے لیے اس قدر پُر لطف تھا کہ اب ڈیڑی سے بڑی نمائش گاہ بھی لطف نہیں دے سکتی۔ اس کارنس پر بہت سی خوبصورت رنگ برنگ کی چیزیں رکھی ہوئی تھیں اور ان سب کے اوپر دیوار میں ایک عجیب سی صورت کا گھنٹی لگا ہوا تھا۔ سید صاحب اور میرے والد جب باتیں کرتے کرتے چُپ ہو جاتے تھے تو پسکے کی ہلکی آواز کے ساتھ اس گھنٹے کی کھٹ کھٹ میرے تصور میں

سرگرمی کی زندگی اور مشاغل کو وہ بالاکردیتی تھی۔ کورنٹس پر جو چیزیں آراستہ تھیں ان میں سب سے زیادہ دل کش مسنگ سرگرمی کا ایک چھوٹا سا روضہ تھا جو ٹیٹے کی صندوقچی میں لٹا ہوا تھا۔ یہ بچے حضور کا مقبرہ معلوم ہوا جسے میں دہلی میں بار بار دیکھ چکا تھا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ تاقیہ ہی کا روضہ ہے۔ میں اس کو ایک کھولنا اور اس (مکے) کو جو اس کا مالک ہو تھا وہ رکھ کر رکھنے لگا۔ مگر یہ کچھ میں نہ آتا تھا کہ وہ اتنے اونچے پر کیوں رکھا ہوا ہے اس لئے اس کا ہاتھ وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔

سید صاحب اس قدیم شہیم تھے کہ انھوں نے اپنے والد ان کے سامنے بہت ڈبے اور نفیر معلوم ہونے لگے۔ درآغیاں کہ اس سے پہلے میں ان کے برابر کسی کو بڑا آدمی نہ سمجھتا تھا۔

سید صاحب والد سے بھی باتیں کرتے جاتے تھے اور کبھی کبھی ہم دونوں بھائیوں سے بھی کوئی بات پوچھ لیتے تھے۔ میرے بڑے بھائی تو کرسی پر بیٹھ گئے تھے۔ مگر میں کھڑا رہا۔ کیونکہ سنت عظیم الغرض تھا۔ میں سید صاحب کے پاس کھڑا ان کے کھینے کی دوات کو بڑی محبت کے ساتھ دیکھنے میں مصروف تھا۔ اس دوات کا ڈھکنا بچے بالکل شیر ہر کا سر معلوم ہوا تھا۔ بالکل اسی صورت کا جس کی تصویر میری ریڈ میں بنی ہوئی تھی۔ اس کی آنکھیں لال وال ٹیگنوں کی طرح خوب ہلک رہی تھیں۔ میں اس خواب حیرت سے اس وقت چونکا جب سید صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ "تم کیا پڑھتے ہو؟" میں نے ایک ہی سانس میں جواب دیا "اردو کی چوتھی ختم کر چکا ہوں" فارسی کی دوسری پڑھتا ہوں اور انل ریڈر شروع کر رکھی ہے۔" اس سید سے سادے جواب پر سید صاحب اور میرے والد بہت زور سے ہنسے۔ وہ میری کچھ میں نہ آئی۔ شاید میرا یہ "علم و فضل" باعث مسرت ہوا ہو۔

یہ دونوں بزرگ باتیں بھی کرتے جاتے تھے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد تہقے بھی لگاتے تھے۔ سید صاحب نے کچھ کاغذات والد کو دیے جب وہ ان کو پڑھنے لگے تو سید صاحب لکھنے میں مصروف ہو گئے۔ تھوڑی دیر بعد سید صاحب نے لکھتے لکھتے قلم ہاتھ سے رکھ دیا اور ایک چھوٹے سے بحس کی طرف ہاتھ بڑھا کر بڑی ہیسیب آواز میں کہا "ہنکا روکو" جس پر فرشی چٹکا فوراً اڑک گیا۔ سید صاحب نے کس میں سے ایک پڑٹ نکال کر دیا سلائی جلائی اور جب دیا سلائی پڑٹ کے

قرب لائے تو مجھ کو اُن کا چہرہ اور بھی عظیم الٹا اور فوجی معلوم ہونے لگا۔ اب مجھے معلوم ہوا کہ خن کی خوشبو کے علاوہ جو خوشبو کمرے میں پھیلی ہوئی تھی وہ ٹرٹ کی تھی۔

اس آواز اور چہرے کا نقش دل پر جوتے ہی میں سید صاحب کے ڈنڈے لگا اور یہ اُس فوج کی ابتدا تھی جو ہمیشہ قائم رہا۔ حاضر و غائب کبھی دل سے دگیا۔

جس کمرے میں سید صاحب کی نشست تھی اُس کے قریب ہی ایک کمرہ والد کے لیے مخصوص کر دیا گیا تھا۔ وہیں جدا اسباب رکھا گیا تھا۔ کچھ دیر سید صاحب کے پاس ٹھہر کر جب والد اس کمرے میں آئے تو ہم دونوں بھائی بھی اُن کے ساتھ آئے۔ اس کمرے میں جو غسل خانہ تھا اُس کا چینی کا سامان اتنا صاف ستھرا اور میرے لیے عجیب تھا کہ بغیر اجازت کسی چیز کو برتنے کی ہمت نہ ہوئی۔ کپڑے بدلنے کے کمرے میں جو آئینہ دار خوبصورت میز تھی اُس پر کچھ چیزیں پیشے کی بھی رکھی تھیں۔ مگر اُن سب کو مجھ سے سخت دشمنی تھی۔ کیونکہ جہاں میں نے خوش ہو کر کسی چیز کو ہاتھ لگایا اور وہ آپ سے آپ لوٹ کر گر پڑتی تھی۔

شام ہوئی تو سید صاحب جگے سے باہر آئے۔ کوٹھی کے احاطے میں ایک طرف کو باغ تھا۔ اُس کے سرے پر ایک چوتھہ تھا۔ اُس پر بہت سی کرسیاں رکھی ہوئی تھیں۔ کرسیوں پر بیٹھ کر سید صاحب اور میرے والد بھرتیاں کرنے لگے تھوڑی دیر بعد سید صاحب نے مجھے اپنے قریب بلایا اور میرے دونوں ہاتھ پکڑ کر کہا "منہ کھولو" میں نے منہ کھولا تو کہنے لگے "ارے اس لڑکے کے منہ میں سے تو خون نکل رہا ہے تو بہ تو بہ" میں دلی سے پلا تھا تو پان کھایا تھا۔ اس لیے دانت لال ہو گئے تھے۔ میں نے شرمندہ ہو کر جلدی سے منہ بند کر لیا اور سمجھ لیا کہ پان کھانا بُری بات ہے۔

جب کچھ رات ہو گئی و آدمی نے اکر کہا "کھانا میز پر ہے" اس پر سب لوگ اُٹھے اور کھانے کے کمرے میں آئے۔ یہاں پھر میری آنکھوں کے لیے عجیب و غریب منزل تھی۔ میز پر نہایت سفید چادر چینی کے برتن۔ پیشے کے گلاس، چاندی کے چمچے، باقی دانت کے دتے کی ٹھہریاں میز پر رکھی تھیں۔ میز پر دو بڑے شان دار لمپ روشن تھے۔ پنکھا چل رہا تھا۔

اس سنان کو دیکھ کر مجھ اپنے گھر کا دسترخوان، برقی اور قبیل سوز یاد آیا۔ میری والدہ دسترخوان ہمیشہ اُٹھا کھے ایا کرتی تھیں۔ مگر وہ گاڑھے کا پوتا تھا۔ اس میز پرش کی صفائی اور چمک سے اُسکے کیا نسبت تھی۔ برقی تانے کے قلع دار ہونے تھے۔ چینی کے برقی خاص خاص کھانوں کے لیے یا جب کوئی مہمان آنے تو برتنے جاتے تھے۔ شیشے کے گلاس مرن گرہیل میں بار۔ سنان شہن میں افطاری کے وقت نکالے جاتے تھے۔ مائیں اُن کو ہاتھ لگاتے ہوئے ڈرتی تھیں۔ پھر باں اور چاندی کے کانٹے تو میں نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھے تھے۔ گھر کا قبیل سوز اگرچہ روزمرہ بھجوا یا جاتا ہے مگر اس کی صورت شکل اور ٹٹماتی ہوئی روشنی ان لمپوں کی صاف اور تیز روشنی کے سامنے کیا حقیقت رکھتی تھی۔

باتیں کرتے اور قہقہوں پر قہقہے لگاتے سب لوگ میز کے گرد کرسیوں پر بیٹھ گئے۔ تین چار سفید پوش ملازم اور ایک بہت بڑی بیسی والی صوفی کا دھلا ہلا سوکا مگر بے حد نیت دیا ہوا اور تیز خانساں طرح طرح کے کھانے سامنے لاتا تھا۔ اور سب لوگ بچوں سے صبر ضرورت کھانا اپنی رکابی میں نکال کر کھاتے تھے۔ ہم دونوں بھائیوں کی رکابیوں میں بڑے خانساں نے اپنے ہاتھ سے کھانا نکال کر دیا۔ کھانے کے ڈالنے کی نسبت میں نے غور نہ کیا مگر یہ یقین ہے کہ وہ گھر جیسا نہ تھا۔ اور کچی بات یہ ہے کہ میں نئی نئی چیزوں کے دیکھنے میں ایسا مصروت تھا کہ کچھ کچھ ہی میں نہ آیا کہ کیا کھا رہا ہوں۔

جب ہم دونوں کھانا کھا چکے تو سید صاحب نے ایک نوکر سے کہا کہ "ان بچوں کو اُن کے بنگلوں پر لے جا کر سلا دو۔"

صبح ہوتے ہی چڑیوں کی آواز پر آنکھ کھلی۔ میں بے انتہا خوش تھا۔ جتنی چیزیں اب تک دیکھی تھیں اُن کی نسبت جیسوں سوال والد سے کرتا تھا اور بار بار پوچھتا تھا کہ اداہو میں یہ چیزیں ہوں گی یا نہیں؟ والد کبھی تو جواب دے دیتے تھے۔ کبھی ہنس کر چُپ ہو جاتے تھے۔

والد نے مل گڑھ میں دو دن قیام کیا۔ پھر الہ آباد روانہ ہو گئے اور دوسرے دن سوچ ابھی نہیں نکلا تھا کہ دہلی پہنچ گئے۔

سارے آٹھ برس کی عمر میں سید صاحب کی طرزِ معاشرت پر میرا چھڑنا سا دماغ
 خور کرنے کے تیل تو کیا ہوتا۔ مگر اُن کے ہنگامے کی بہت سی چیزیں ایسی تھیں کہ جی چاہتا تھا کہ
 میرے پاس بھی ہوتیں۔ اب یہ شوق پیدا ہوا کہ جہاں بھی رہوں وہاں کہ ہوا ایسی ہی اچھی ہو۔ ایسے
 ہی کھلے میدان ہوں، 'باغ ہو' باغوں میں پھولوں کے پودے ہوں۔ گرد و پیش کی سب چیزیں صاف
 سُستھری، چمکتی ہوئی ہلکے ہلکے رنگوں کی ہوں اور کوئی چیز میل اور خراب نہ ہو۔ یہ ایسا خیال
 تھا جس کا بہت کچھ اثر طبیعت پر تمام عمر غالب رہا۔ ♦♦

سرسید کا کردار

شیخ محمد اکرام

سرسید کے اخلاق و عادات پر حالی نے حیات جاوید میں جو بیضا شاید ضرورت سے زیادہ بیضا تبصرہ کیا ہے، اس کے بعد اس موضوع پر طویل اظہار خیال بظاہر غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن چونکہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد طریقے طریقے سے سرسید کے متعلق ناخوشگوار نوٹس چھوڑے گئے ہیں اور بعض با اثر حلقوں میں ان کے متعلق غلط فہمیاں عام ہو گئی ہیں، اس لیے شاید اس موضوع پر تفصیلی تبصرہ بے عمل نہ سمجھا جائے۔

مولانا شبلی نے سرسید کی سیاسی پالیسی کی نسبت الہلال میں ایک قطعہ لکھا تھا:

کوئی پوچھے گا تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات
روشن سید مرحوم خوش آمد تو نہ تھی
ہاں مگر یہ ہے کہ تحریک سیاسی کے خلاف
اُن کی جوابات تھی، آؤد تھی، آمد تو نہ تھی

شبلی کی نقلیں کتابی صورت میں بجا شائع ہوئیں تو اس قطعے پر شبلی کے جانشین مولانا سلیمان ندوی نے ذیل کی حاشیہ آرائی کی:

”سر سید مروجہ کے یہ خیالات ذاتی نہ تھے بلکہ انگریزوں کے منہ سے
زبردستی کہلائے تھے اور سر سید کا لاج کی محبت میں یہ سب کچھ
گوارا کر لیتے تھے۔“

جس وقت ہم نے ابھی مولانا سلیمان کی افتادِ طبع کا صحیح اندازہ نہ کیا تھا، اُس وقت
اس عجیب و غریب حاشیہ آرائی کو پڑھ کر ہم اکثر سوچا کرتے تھے کہ مولوی صاحب ”سادہ“ ہیں یا
”پرکار“ یعنی ان کی اپنی آنکھ میں تنکابہ یا دیدہ و دانستہ دوسروں کی آنکھ میں وصول جھونکن
چاہتے ہیں!

شبلی کے اشعار کا جو مطلب مولانا نے لیا ہے وہ یقیناً شبلی کا نہیں اور شبلی کے
الفاظ اور مولانا کی شرح میں بُد المشرقیں ہے۔ شبلی نے سر سید کے سیاسی خیالات کی نسبت صرف
اتنا کہا ہے کہ یہ خیالات انھیں خود بخود بغیر کسی کوشش اور تردد کے نہیں سوجھے۔ ان میں آؤد ہے۔
آمد نہیں۔ اس اظہار سے اتنا بھی واضح نہیں ہوتا کہ شبلی کی رائے میں یہ خیالات سر سید کو کسی
اور نے بھائے تھے۔ لیکن اگر ان کی یہ ترجمانی بھی ان لی جائے تب بھی مولانا سلیمان کی شرح اور
اس خیال میں بنیادی فرق ہے۔ ایک شخص کو ایک بات خود بخود نہیں سوجھتی۔ دوسرا اس کا خیال
دلاتا ہے، لیکن ہر سکتا ہے کہ اس بات کے اس طرح بھانے پر اس پر عمل کرنے والا اس کا
قائل ہو جائے، لیکن مولانا کہتے ہیں کہ سر سید تو دل سے ان باتوں کے قائل نہ تھے۔ صرف
انگریزوں کی خوشنودی کے لیے قوم کو گمراہ کر رہے تھے۔

شبلی کا اظہار خیال ایک بالکل ناقابلِ اعتراض رائے کا اظہار ہے۔ مولانا کی شرح
سر سید کے کردار اُن کے اخلاص اور ان کی دیانت داری پر حملہ ہے اور صرف وہی شخص کر سکتا
ہے جو یا تو سر سید کے واقعاتِ زندگی اور اُن کی افتادِ طبع سے بے خبر ہے۔ یا سر سید کو فریق
خلاف کچھ دیدہ و دانستہ اُن کی نسبت لوگوں کو گمراہ کرنا چاہتا ہے۔

اسی طرح لوگ صاف صاف تو نہیں، لیکن طریقے طریقے سے کہتے ہیں کہ سر سید کی
سیاسی پالیسی میں ان کی اپنی خود غرضیاں پنہاں تھیں۔ ہمیں سر سید کی سیاسی پالیسی سے کوئی
دچسپی نہیں۔ ممکن ہے وہ صحیح ہو یا غلط، لیکن اسے کسی اخلاقی کمزوری پر مبنی قرار دینا بڑی

بے انصافی اور بے دردی ہے۔ یہ قابل ذکر حقیقت ہے کہ سرسید کی زندگی میں ان پر کسی نے بے احترام نہیں لکھا۔ مگر ان کے بعد بھی ان کے کسی جاننے والے نے ان خیالات کا اظہار نہیں کیا۔ سخی نے اخیر عمر میں سرسید پر سختی سے نکتہ چینی کی۔ الہلال کی لٹکوں اور غبی خطوں میں ان کے طرح طرح کے الزام لگائے۔ ایک خط میں انھیں مسلمانوں کی ترقی کا مانع اور قومی زوال کا باعث قرار دیا۔ لیکن جہاں تک ان کے کردار کا تعلق تھا ایک حوت بھی اس کے خلاف نہیں کہا۔ مگر ایک ایسے سلسلہ مضامین میں بھی جو سرسید کی پالیسی کے خلاف لوگوں کو اکسانے کے لیے لکھا گیا تھا۔ سرسید کے بے حیاب اور بہادر اور شخص کو راجہ قیس پیش کیا:

وہ پُر زور دست و تسلیم جس نے اسبابِ بناوٹ ہند لکھا تھا اور اس وقت لکھا تھا جب کورٹ مارشل کے ہیبت ناک شعلے بلند تھے۔ وہ بہادر جس نے پنجاب یونیورسٹی کی مخالفت میں لارڈ لٹن کی اسپیشوں کی جھججیاں اڑا دی تھیں اور جو کچھ اس نے ان تین آرٹیکلوں میں لکھا، کانگریس کا لڑ پھر حقوق طلبی کے متعلق اس سے زیادہ پُر زور لڑ پھر نہیں پیدا کر سکتا۔ وہ جاں باز جو آگرہ کے دربار سے اس لیے برہم ہو کر چلا آیا تھا کہ دربار میں ہندوستانیوں اور انگریزوں کی کرسیاں برابر دیے پر نہ تھیں۔

وہ انصاف پرست جس نے

اپنے الہامی دور میں مولانا ابوالکلام آزاد جس طرح علی گڑھ تحریک اور اس کے بانیوں کے خلاف رہے ہیں، اس کا ذکر آگے آئے گا۔ لیکن انھیں بھی اعتراض کرنا پڑا کہ اگر کونسلوں کی تمام تاریخ میں کسی مسلمان نے مسابہ قوم کے بعض معزز افراد کی طرح آزاد بیانی اور حق پرستی کا نمونہ پیش کیا تو وہ سرسید تھے۔ مولانا ابوجون ۱۹۱۳ء کے الہلال میں کونسلوں کے مسلمان نمائندوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ہندوستان میں مجلس وضع قوانین کی ابتدا کو ایک قرن سے زیادہ زمانہ گزر گیا اور رفاہ پر بھی کونسل کا ایک پورا جہد انتخاب گزر چکا ہے لیکن اس تمام عرصے کی پوری تاریخ پڑھ ڈالے، یہ کیسی شرم کی بات ہے کہ

وہ تمام تر مرمت ہندوؤں کی تعلیمیت، آزاد بیانی، حق پرستی اور ادائے
 فرض کے صد ہا کارنامہ ہائے جلیلہ و خلیلہ کی گزشت ہے اور سوائے ایک واقعہ
 کے مسلمانوں کے لیے کوئی تذکرہ نمایاں اپنے اندر نہیں رکھتی۔
 ایک واقعہ سے مراد سید صاحب مرحوم ہیں جو کونسل کے ابتدائی مہمد
 میں دوبار شامل کیے گئے اور جنہوں نے شہور البرٹ بل کے مباحثے میں
 یادگار حصہ لیا تھا۔

آج جو لوگ سرسید کو بزدل یا خوشامدی کہتے ہیں وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ سرسید نے جو
 ایک زمانے میں انٹرنیشنل کانگریس کی مخالفت کی، وہ حکام کی خوشنودی کے لیے تھی۔ یہ بزرگ
 آج کی کانگریس کے متعلق اپنی رائے قائم کرتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ جس زمانے میں سرسید
 نے کانگریس کی مخالفت کی، اس وقت کانگریس ایسی نہ تھی کہ اس کی مخالفت سے حکام خوش
 ہوتے۔ انٹرنیشنل کانگریس کی ابتدائی تاریخ کے متعلق ہمیں یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ
 اس کا آغاز لارڈ ڈفرن وائسرائے ہند کے ایما اور اجازت سے ہوا۔ اس کی تائیس میں سب سے
 زیادہ کوشش حکومت ہند کے ایک سابق سکریٹری مسٹر لین یوم نے کی (جو کانگریس کے متعلق
 سرسید کے خیالات کو ایک قسم کا جنون کہتا تھا) اور جب سرسید نے کانگریس کے خلاف تقریر
 کی اس وقت کانگریس کے کھلے اجلاس میں متنبہ نمائندوں کے علاوہ کانگریس کے بھی خواہ مخواہ
 افسروں کی بھی ایک بڑی جماعت شریک ہوا کرتی تھی۔

سرسید کے سیاسی خیالات سے ہمیں کوئی بحث نہیں اور نہ ہمارا دعویٰ ہے کہ سرسید
 خطا و غیاں سے برآ تھے۔ ان سے کئی غلطیاں ہوئیں اور بڑوں سے غلطیاں بھی بڑی ہوتی ہیں لیکن
 ان میں ریاکاری، خوشامد اور خود غرضی کا شائبہ تک نہ تھا اور جو لوگ ان سے یہ باتیں منسوب
 کرتے ہیں، وہ ان کے حالات زندگی سے بے خبر ہیں اور واقعات کے نشیب و فراز کو نہیں
 سمجھے۔

سخن شناس دُ دلبران خطا اینجاست!

سرسید کے حالات زندگی میں جی قدر کرید کی جائے اور ان کی تحریروں اور معاصرانہ

باتات اجماع و مدخل سے پہنچا ہوا ہے، یہی نظر آتا ہے کہ سرسید پہلے دہے کے کمرے انسان تھے، ان کی اکثر شکایات کہ ان کے بیت سے قلعوں کا راز بھی ان کی دیانت داری، انھوں نے سن گئی میں چھپا ہے۔ ہم فرقہ الہی حدیث کا ذکر کرتے ہوئے سرسید کے اس بیان کو نقل کیے ہیں کہ میں نے ہم پر حصار لایا، ہوں اور میرے نزدیک کسی خیال سے بھی خواہ وہ کیسا ہی کبیرہ و بڑا بات کو ظاہر کرنا میسر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”ہمارا دشمن شیطان دین داری کے پردے میں ہم کو سب سے زیادہ دھوکے میں ڈالتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نیک کام کر رہے ہیں اور لوگوں کو نیک راہ بتا رہے ہیں۔ اگر غلوں کو اتنی کہیں تو سب ہک جائیں گے اور جو نیکی ہم پھیلا رہے ہیں، اس کو نقصان پہنچے گا۔ یہ دین داری کے پردے میں شیطان کا دھوکا دینا ہے۔“

مذہبی معاملات میں سرسید کی جو تحریریں تھیں، ظاہر ہے ان سے سرسید کے تعلیمی متن کو نقصان پہنچا اور غیر ضروری مخالفت کا سامان ہوا۔ کوئی مصلحت اندیش شخص جو تاؤ اپنی شہریت کے خیال سے نہ دے، بلکہ اپنے اصل مقصد کی کامیابی ہی کے لیے ان سے باز رہتا لیکن سرسید کا جو دستور اصل متنازعہ ہم اور نقل کر چکے ہیں۔ وہ ایک بات کو حق اور قوم کے لیے مفید بانٹتے ہوئے کس طرح اس کی تکمیل سے باز رہتے۔ انھیں کوئی اس قسم کا مشورہ دیتا تو وہ اسے شیطان کی آواز سمجھتے، جو دین داری کے پردے میں ہمیں دیتا ہے۔ ”حق بات کو چھپانا یا باز رکھنا؟“ اور اس سے نیکی پھیلانے کی توقع رکھنا ایسا ہی ہے، جیسے جو لوٹنا اور گھبروں ہونے کی توقع رکھنا۔“

سرسید کو خدا تعالیٰ نے بڑی فہم و فراست دی تھی۔ بقول ڈاکٹر عابد حسین ”انھیں اس قدر اور حکمت ملی کہ انھیں کچھ سہارا ملا تھا جس کی بدولت مسلمانوں نے سات آٹھ سو برس ہندوستان پر حکومت کی“ ان کی رائے بالعموم صائب تھی اور وہ عام طور پر کمرے اور کھولے کو ایک نظر میں پہچان لیتے تھے اور صاف صاف اپنے خیال کا اظہار کر دیتے تھے، لیکن چونکہ وہ خود بے حکم تھے اور نیک نیت تھے اس لیے بسا اوقات وہ دوسروں کو بھی ایسی طرح سمجھ لیتے تھے اور ان لوگوں پر کئی اعتقاد کر بیٹھتے تھے، جو فی الواقع اس عقائد کے تھے نہ تھے۔ انھیں بہاری لال پر انھوں نے جس طرح اعتقاد کیا اور اس نے

انہیں جس طرح دھوکا دیا وہ ملی گڑھ کی تاریخ کا ایک افسوسناک باب ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ملی گڑھ میں بعض اور ایسے اشخاص ہوں جنہوں نے سرسید کے اعتماد کا ناجائز فائدہ اٹھایا ہو لیکن اس سے ان کی اپنی دیانت داری اور غلطیوں و نیک بیتی پر کوئی حرف نہیں آتا۔

سرسید کی ایک خصوصیت جس نے اخیر عمر میں بڑی غیر متدل صورت اختیار کر لی تھی اس کی تہ میں بھی سرسید کا جذبہ راستبازی ہی کام کر رہا تھا۔ حالی جس نے حیات جاوید میں مشرقی خوش اخلاقی کو نفاست سے نیا ہے اور سرسید کی نمایاں کا ذکر اعتدال سے کیا ہے ایک جگہ لکھتا ہے:

”بایں ہمہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ آخر عمر میں سرسید کی خود رانی یا جو دثوق کہ ان کو اپنی راہوں پر تھا وہ حد اعتدال سے متجاوز ہو گیا تھا۔ بعض آیات قرآنی کے وہ ایسے منہ بیان کرتے تھے جن کو سن کر قعب ہوتا تھا کہ کیونکر ایسا مالی دماغ آدمی ان کمزور اور بوجی نادبوں کو سمجھ سکتا ہے؟ ہر چند کہ ان کے دست اُن نادبوں پر پڑتے تھے مگر وہ کسی طرح اپنی رائے سے رجوع نہ کرتے تھے۔ کالج کے متعلق بھی اخیر زمانے میں ان سے بعض امور ایسے سرزد ہوئے جن کو لوگ قعب سے دیکھتے تھے۔“

ٹرسٹی بل کے معاملے میں جس طرح سرسید اپنی ضد پر اڑے رہے وہ اسی شخص سے ہو سکتا تھا جو یا تو پرلے درجے کا کینہ اور خود غرض ہو یا جسے اپنی دیانت داری اور راست بازی پر اس قدر بھروسہ ہو کہ وہ عام اور قدرتی غلط فہمیوں کی پرولہ نہ کرے اور جس بات کو کالج کے لیے ٹھیک سمجھتا ہو اس پر قائم رہے۔ سرسید کو صاف نظر آتا تھا کہ ان کے مخالف سید محمود کے جوائنٹ سگریٹری بنائے جانے کو سرسید کی خود غرضی پر عمل کریں گے اور مولوی سیاح اللہ خاں کے کالج پر جو حقوق تھے وہ بھی ظاہر تھے لیکن مولوی صاحب کے یورپین اسٹاٹ سے تعلقات خواب تھے (وہ اس زمانے کی ایک یادداشت میں لکھتے ہیں کہ کون ممبر ہوگا جو اس بات کو پسند کرے گا کہ بورڈنگ ہاؤس ایک میہان کے ہاتھ میں رہے) اور کفایت شکاری کے خیال سے

بھی کہتے تھے کہ کالج میں بڑی تنگدہ کے یورپین پروفیسر زیادہ تعداد میں درکے جائیں۔ لیکن سر سید نے یورپین اساتذہ کو دھوکہ دینا اپنی تعلیمی اسکیم بلکہ اصلاح معاشرت اور حکومت اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات استوار کرنے کا کام سونپ دیا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ انھیں مولوی صاحب سے جو نظرات ہیں، ان کا سبب لازم ہے اور اس مقصد کے لیے یورپین اساتذہ نے جو طریقہ اختیار کیا، سر سید اس پر مخالف تھے اور غلط فہموں کے باوجود سختی سے عامل رہے۔ وہ مخالفوں کی طرف سے تنبیہ سے واقف تھے، لیکن ان کا دل جاننا تھا کہ وہ سید محمود کے جوائنٹ سکریٹری شپ کی حمایت سید محمود کی عزت یا تنگ نامی کے لیے نہیں، بلکہ کالج کے خاتمہ کے لیے کر رہے ہیں۔ اس لیے انھوں نے اس وطن و تہذیب کی ذرا پروا نہ کی۔ وہ نواب و تاجدار کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”پس اگر آپ کو میری دیانت داری پر جو یہ لفظ جانتا ہے الفاظ ہے
ملانیت ہوتی تو آپ یقین کرتے کہ مشکل مرحلے کے اختیار کرنے کے
لیے کوئی ایسا امر درپیش ہے جس کے سبب یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔“

درستی بل کے متعلق آج بھی سر سید کے مخالف ملواتھوں کو گمراہ کر سکتے ہیں، لیکن جن لوگوں نے نواب من الملک اور نواب و تاجدار الملک کے زمانہ قیادت میں اس کش مکش کا مطالعہ کیا ہے جو یورپین اساتذہ کی وجہ سے کالج میں پیدا ہوئی اور اس نقصان کا اندازہ بھی کرتے ہیں، جو یورپین اساتذہ کی اطلاع کے لیے علی گڑھ کالج کے تعلیمی مہیا کو پہنچا۔ وہ سر سید کے خدشات کو باقصر اس زمانے میں جب کالج ابھی چند دنوں کا ہوا تھا، اور کسی گورنر یا ڈائریکٹر کی نگہ کرم سے مرہبھا سکتا تھا، بے بنیاد خیال ذکر کریں گے اور بہرہ کیت جو شخص سر سید کی مکمل قوی اسکیم سے ناواقف ہے وہ اس اسکیم سے اختلاف کرے تو کرے لیکن اسے اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس اسکیم کے پیش نظر یورپین اساتذہ کے خدشوں کا مطالعہ ناگزیر تھا بلکہ سر سید ان کا سبب ذکر کرتے تو اس پر حیرت ہوتی۔

اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اگرچہ سید محمود کی جوائنٹ سکریٹری شپ پر سختہ چینی کا بڑا موقع تھا، لیکن سر سید کے کسی ذمے دار مخالف نے ان پر خود غرضی کا الزام نہیں لگایا۔ مولوی سمیع اللہ نے بل کی اس دفعہ کی سخت مخالفت کی اور اس کش مکش نے بڑی تلخ صورت اختیار کر لی۔ سختی کہ سر سید نے مولوی صاحب کو فرانس میں جا کر ڈوئل لڑنے کا چیلنج دیا۔ لیکن مولوی سمیع اللہ

نے پھر بھی یہ نہیں کہا کہ سرسید اپنے بیٹے کی محبت میں سرشار ہو کر اسے جوائنٹ سکرٹری بنا دیا ہے
ہیں بلکہ اصولی سوال اور یورپین اشیائے اختیار کے مسئلے پر اپنی مخالفت کی بنیاد رکھی۔

حال میں مولوی اقبال احمد سہیل نے سیرت شبلی کے ان اجزاء میں جو رسالہ الاملاک
میں شائع ہوئے تھے، سرسید کے تعلق اس معاملے میں بدظنی پیدا کرنی چاہی ہے اور ٹرسٹی بل کو
شبلی اور سرسید کے درمیان وجہ اختلاف بتایا ہے، لیکن اگر وہ خوش اعتدالی کی پٹی اُتار کر
کلیات شبلی کو ہی دیکھتے تو انھیں نظر آجاتا کہ شبلی سید محمود کی جانشینی کے فحشیت سے حامی تھے۔
اس معاملے میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ مولوی مسیح اللہ کے سوانح نگار نے اباوجود کہ اس نے
سرسید بلکہ حالی کی ایک آدھ جگہ شکایت کی ہے (ٹرسٹی بل کے تعلق شکایت کا ایک حرف نہیں
لکھا اور یہ کہیں نہیں کہا کہ سرسید کسی اصول یا قومی مصلحت کی بنیاد پر نہیں بلکہ خاندانی مصلحتوں کی
بنیاد پر سید محمود کی جوائنٹ سکرٹری شپ کے حامی تھے۔

اگر سرسید کی "اکل کھڑی" طبیعت کا اندازہ لگانا ہو تو اُن کے خطوط کا مطالعہ کرنا چاہیے۔
جن میں نہایت بے تکلفی سے اور بعض اوقات بڑے کڑوے طریقے سے اس "نیم چڑھے دہلی" نے
اپنے مافی الضمیر کا اظہار کیا ہے۔ ایک جگہ نواب وقار الملک کو لکھتے ہیں: "آپ کی عادت ہمیشہ
بے فائدہ طول نویسی کی ہے۔ پھر انھیں کو کہتے ہیں: "میں اس بات کو ہرگز دل میں نہیں رکھتا
چاہتا کہ بے شک آپ نے نہایت نامناسب طریقہ اختیار کیا۔ (چاہے) اس کا کوئی سبب ہو۔"
نواب وقار الملک ہی کو لکھتے ہیں: "جن امور کو آپ تصور کرتے ہیں کہ قومی کالج کے لیے مبارک
خال نہیں، ہم انہی امور کو قومی کالج کے لیے مبارک خال سمجھتے ہیں۔ پس اس کا کوئی علاج نہیں اور
یہ یقین کرنا چاہیے کہ خدا کو جو منظور ہوگا، وہ ہوگا۔" ایک خط میں نواب حسن الملک کی نسبت لکھا
ہے: "اُن کا ایک خط میرے پاس بھی آیا ہے، جن میں لفظ ہیں مگر ان میں اثر نہیں۔"

سرسید صرف خطوط ہی میں اپنے مافی الضمیر کا صاف صاف اظہار نہ کرتے بلکہ اُن کا
کتبہ قاعدہ تھا کہ جس کی طرف سے انھیں دینی پہنچتا وہ اس کے ساتھ ظاہر دلیری کا برتاؤ بھی نہ
کرتے۔ حالی لکھتے ہیں: جن یورپین افسروں نے ابتدا میں مدرستہ العلوم کی مخالفت کی تھی یا اس
کے لیے سرکاری زمین ملنے میں حرام ہوئے تھے، سرسید نے ان سے پرائیویٹ طور پر ملنا ترک

کر دیا تھا اور کبھی اُن کے ساتھ ظاہر و باطنی کاروبار نہ کیا۔ یہی طریق کار ان کا اپنے ہندوستانی دوستوں سے تھا۔ ان کے قریب بے شک دوستوں نے ٹرسٹی بل کے موقع پر نہ صرف سرسید سے اختلاف کیا بلکہ ایک مخالفت پارٹی بنائی جس کی طرف سے سرسید اور ان کے طریق کار پر ناگواراں اُٹھ چکے تھے۔ ان میں سے ایک کی نسبت سرسید لکھتے ہیں:

”جب وہ مجھ سے ملے آئے تو میں نے اُن سے کہا کہ خاں صاحب! میری عادت کسی سے متاخذ نہ کیے کہ نہیں آپ رئیس ہیں۔ جب کہیں ملاقات ہوگی میں آپ کی تعظیم کروں گا۔ آپ میری کھیتی کے ہیں۔ جب اجلاس میں آپ تشریف لادیں گے آپ کا لوب کروں گا۔ لیکن آپ سے دوستانہ معاملات تھے وہ راہ و رسم میں رکھنی نہیں چاہتا۔“

اسلام اور بانی اسلام کی محبت

انتہائی راست بازی اور صاف گوئی کے علاوہ سرسید کی دوسری قابل ذکر خصوصیت مذہبی حقیقت ہے۔ ان کے بعض عقائد اور خیالات سے اختلاف کرنا آسان ہے، لیکن انھیں مذہب اسلام اور بانی اسلام سے جو محبت تھی اس کا اعتراف نہ کرنا بھی بے انصافی ہے۔

سرسید کی مذہبی تصانیف کا ہم آئندہ اوراق میں ذکر کریں گے۔ عقائد و تفسیر کے کئی مسئلوں میں انھوں نے جس طرح علماء سے اختلاف کیا وہ سب پر روشن ہے، لیکن ارباب اسلام میں سرسید کا جو حال تھا اور افسردہ کے ساتھ وہ جس طرح کا بڑاؤ چاہتے تھے اس کا اندازہ ان کے ایک خط سے ہوتا ہے۔ ایک زمانے میں نواب دھارم لکھ کا کسی ایسے افسر کے ساتھ ساتھ بڑا جو کچھ ہری کے اوقات میں نماز پڑھنے سے تعارض کرتا تھا۔ سرسید کو بھی اس کی اطلاع ملی۔ انھیں ایک خط میں لکھتے ہیں:

”نماز جو خدا کا فرض ہے، اس کی ہم اپنی شامت اعمال سے جس طرح خرابی سے ہوا، ادا کریں یا قننا کریں، لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم نماز نہ پڑھو۔ اس کا حبر ایک لہو بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ بات سنی بھی

نہیں جاسکتی۔ میری کچھ میں نماز نہ پڑھنا صرت گناہ ہے، جس کے
بخشنے جانے کی توقع ہے اور کبھی شخص کے شیخ کرنے سے نہ پڑھنا یا
شستی میں ڈالنا میری کچھ میں کفر ہے جو کبھی بخشتا نہ جائے گا۔ تم کو یا تو
پہلے ہی خود اپنی شامت اعمال سے ایسا طریقہ اختیار کرنا تھا جو بھی
اس قسم کی بحث نہ آتی اور جب ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا تھا تو پھر
بلجھانا اور گڑگولانا اور حضور رخصت ہی دیں۔ تنخواہ کاٹ لیں، کہنا دہشت
تھا۔ ذائقے سے استغنیٰ دے دینا تھا اور صاف کہہ دینا تھا کہ میں اپنے
خدائے عظیم ان شانِ قادرِ مطلق کے حکم کی اطاعت کروں گا، آپ کی کیا جوتا؟
نوکری نہ میسر ہوتی، خاتے سے مر جاتے، نہایت اچھا ہوتا۔ والسلام؟

سر سید شاعر بھی تھے۔ ایک غزل کے چند اشعار سے ان کا مذہبی جوش و دلولہ ظاہر ہوگا:

ظالموں کی نظر سے بے پروا ہونے کو من دارم

سیما و رنگ سے آرد زور مانے کو من دارم

خدا دارم دے بریں ز عشق مصطفیٰ دارم

نزار و بیچ کا فرسانہ سامانے کو من دارم

ز جبریلہ امیں قرآن برہنہ سائے نئے خوام

ہر گفتار مشوق است قرآنے کو من دارم

فلک یک مطلق خود شنید دارد باہر شوکت

ہزاراں امیں جنہیں دارد گریبانے کو من دارم

ز بربان تابہ ایساں سنگ ہا دارد بدواظا

عزاد بیچ و اظا، ہجو بُردانے کو من دارم

اسی طرح ان کا ایک خط ہے جس سے اس کمالِ محبت و عقیدت کا اندازہ ہوتا ہے، جو اس
سیدِ نازدے کو رسولِ اکرم سے تھی۔ لندن سے ایک خط میں نواب حسن الملک کو لکھتے ہیں اور دیکھئے
دردِ دل کو سید سے سادے الفاظ میں کس خوش طریقے سے بیان کرتے ہیں :

ہی دلوں اور امیرے دل کو سوزش ہے۔ دلم مجدد صاحب نے جو کتاب
 آنحضرت کے حالات میں لکھی ہے، اس کو میں دیکھ رہا ہوں۔ اس نے
 دل کو جودیا۔ اس کے نا افسانیاں اور نسبت دیکھ کر دل کباب ہو چکی
 اور مستم ارادہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت میں جیسے کہ پہلے بھی ارادہ
 تھا کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام دوسرے نوجوانوں میں بغیر مجھ کے
 کے لائق ہوں تو بلائے! قیامت میں تو یہ کہہ کر پھرا جاؤں گا کہ
 اس بغیر دیکھیں احمد کو جو اپنے دلوں کو صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر بغیر جو کر مر گیا
 حاضر کرو۔

دارا ہیں تفسیر شاہنشاہی بس است

قلندری

راست بازی اور مذہبی حجت کے علاوہ سرسید کے کیرکٹر کا تیسرا بڑا عنصر قلندری اور
 آزاد روی ہے۔ ان کی زندگی بڑے بڑے حکام اور اہل ثروت کے درمیان گزری اور اللہ تعالیٰ
 نے ان سے اتنے بڑے عظیم الشان دنیوی کام لیے کہ کسی کو خیال نہیں آسکتا کہ سرسید کا دل ایک
 آزاد روی ہو، اور بے غرض قلندر کا تھا۔

اگر قلندری کا منشاء دنیا اور اہل دنیا کو بالکل ترک کر دینا ہے تو ظاہر ہے کہ سرسید
 قلندر نہیں کہہ سکتے۔ (اور بچے موزوں میں اس معیار پر کون پورا کرتے گا۔ کیوں کہ دنیا سے کچھ نہ
 کچھ تعلق تو ہر ذی حیات کے لیے ناگزیر ہے) لیکن اگر طریقہ 'نقشبندیہ' کی تعلیم کے مطابق "بابہ
 اور تیلہ" جو ناہی اہل درویشی ہے تو سرسید اس معیار پر پورے اترتے ہیں۔ وہ ایک دولت
 کو رکھتے ہیں، "سب سے بڑا کام انسان کے لیے دنیا میں یہ ہے کہ دنیا کو برتے اور دل کو اس سے
 تعلق نہ ہو۔" ان کے نزدیک تمام تقویٰ کا خلاصہ یہ تھا اور اسی پر ان کا عمل تھا۔

سرسید نے جو جاہ و اقتدار، قوم اور حکام کی نظروں میں حاصل کیا، اس کی ہندوستانی
 مسلمانوں میں نظیر نہیں مل سکتی اگر وہ اپنے اثر کو حصول جاہ کے لیے مرنے کو ان کے لیے بے حد
 مال و متاع جمع کرنا بلکہ کسی مستقل ریاست کی بنیاد ان شکل نہ تھا، لیکن اپنی قدر و منزلت کا فائدہ

اٹھنا تو ایک طرف وہ اپنا تمام تن 'میں' و من قوم پر قربانی کر گئے اور پھر بھی یہ حسرت رہی کہ کچھ اور بھی ہوتا تو وہ بھی اپنے محبوب کے لیے اسی طرح نسا دیتے،

نیک آل قلد باز سے کہ بافت ہرچہ پوش
پر برش نہ ماند الا ہوسن قسا و دیگر!

جب یہ قلندر مرض الموت میں مبتلا ہوا تو بقول مسٹر آرنلڈ: اس کے پاس رہنے کو گھر تھا: نہ مرنے کو۔ اور جب وہ مرا تو اس کی تجنیز و تکفین کے لیے گھر سے کچھ نہ نکلا!

”کیا اس سے زیادہ کوئی صوفی، کوئی درویش دنیا سے بے تعلق ہو سکتا ہے؟“

جمع اموال کی نسبت سر سید کا جو نقطہ نظر تھا اس کا اظہار ایک خط میں ہے جس میں وہ اپنے ایک دوست کو قومی کاموں کی عملی حدود کی تلقین کرتے ہیں:

”ایسے ضروری کاموں کے لیے تنگی و فراجات کا غدر میں اپنے خیال کے مطابق مہل بھگتا ہوں۔ پس تم پر کیسی ہی تنگی ہو اور آمدنی اخراجات کو کافی نہ ہو اور ہر چہ قرن ہوتا جاوے۔ ایسے امور میں ان باتوں کی کچھ وقعت نہیں بھگتا۔ دنیا کا کارخانہ اسی طرح لاشتم پشتم چلا جاتا ہے۔ بجز ان لوگوں کے جو اپنی زندگی کا مقصد گنج قلوب جمع کرنا سمجھتے ہیں اور جس قدر جمع ہو جاوے بس نہیں کرتے اور زیادہ ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ خدا بچہ کو اور تم کو ایسا نہ کرے۔“

سر سید کی مذہبی تصانیف پر اعتراض کرنا آسان ہے۔ ان کے تعلیمی نظریوں اور سیاسی پالیسی سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ ان کی مرتب کردہ تاریخی کتب میں اتنی غلطیاں رہ گئی ہیں کہ انھیں زبردست غلطی یا بے حجب اسکا لر نہیں کہا جاسکتا۔ ان کے طرز تحریر میں بھی بعض لغتیں ہیں لیکن ان کے پاک اور بلند شخص کی مرکز پر محنت گیری وہی کرے گا جو حقیقت سے چشم پوشی کرے۔ ان کے واقعات زندگی دیکھیں تو خیال آتا ہے کہ یہ مومنانہ سیرت، یہ بے ریاائی، یہ رومی اور جرات اسی خوش نصیب شخص کو میسر ہو سکتی تھی جو نقشہ بند وقت شاہ غلام علی کی گود میں کیلا کوا تھا جس نے شاہ ولی اللہ کے پوتوں اور نذران اربند سے معین حاصل کیا تھا، جو فقط ایک وزیر سلطنت

کاؤزر اور ہماری انتظامی اور سیاسی روایات کا وارث نہ تھا بلکہ جس نے مدتوں ہمارے بہترین عامل سرخپلوں سے اپنی پیاس بجھائی تھی،

گرچہ فریم ہے است بزرگ ذرا آفتاب تابانیم! ♦♦

حواشی

محب نہیں کہ اس میں گورنر کے اصرار کو بھی دخل ہو۔ بعد میں گورنر یوپی نے یورپین اسٹان کے متعلق کئی کمیشن میں علانیہ حصہ لیا اور یہ امر خلافت قیاس ہے کہ ابتدائی باب یہ معلوم نہ تھا کہ کون کون اصولوں پر مبنی ہے، انھوں نے اس معاملے میں دہلی کی جو حالی نے گورنمنٹ کا باصرہ کر نہیں کیا، لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسٹان اور بعض اور یورپین افسروں کی تھی۔ اور سرسید نے اپنی مرضی کے خلاف اور سرسید محمود کی سنت ناپسند مگر کے باوجود اسے اختیار کیا۔

سر سید کے ایک معاصر: مولوی منظر اللہ بکھراؤنی

انضام الدجمن

ولادت : ۱۸۳۰ء، بکھراؤں ضلع مراد آباد۔ یوپی

وفات : ۱۹۰۶ء مراد آباد

مدفن : ڈیرہ سی آغا میر، کھنؤ

حلیہ : درمیانہ قد، کناں سینہ و پیشانی، پیمپی رنگ، بڑی روشن آنکھیں

جہ میں سُرخ ڈورے نمایاں، نہایت حسین سفید وارسی اور پٹھے

بڑی باریب اور نورانی شکل۔

تعلیم سے فارغ ہو کر کلکڑی بجنور میں سرشتہ دار مقرر ہوئے اور ۱۸۵۷ء تک وہاں مقیم رہے۔ اسی زمانے میں سر سید احمد خاں بجنور میں بسلسلہ ملازمت مقیم تھے۔ سر سید احمد خاں سے مولوی منظر اللہ صاحب کے خاندانی مراسم تھے۔ سر سید احمد خاں، مولوی صاحب پر بہت شفقت فرماتے تھے۔ بجنور میں ایک ساتھ قیام کی وجہ سے سر سید احمد خاں، مولوی صاحب کی لیاقت، دیانت، شرافت کی قدر کرتے تھے۔ ہمیشہ انھیں عزیز سے خطاب فرماتے۔ خطوں میں بھی یہی القاب لکھتے تھے اور ان پر شفقت بزرگانہ میں برابر اضافہ ہوتا رہا۔

نظام حیدر آباد نے سر سید احمد خاں سے ایک قابل اور متدین شخص کو حیدر آباد سے

مخلی انتہائی امور کو دیکھ بھال کے لیے پہنچنے کی فرائض کی اس وقت مولوی منظر اللہ صاحب ہی ملازمت سے سبک دوش ہو چکے تھے اور پیش پانے تھے۔ سرسید احمد خاں نے مولوی صاحب کو ملک کو اگر تم بہت ترقی کر دو میں تمہارا کام بھی ملے گا۔ مجھے یقین ہے کہ تم اپنی قابلیت اور تجربہ و ہمت سے وہاں بہت ترقی کر دو گے۔ لیکن وہ اپنے وطن اور بڑے کچنے کی وجہ سے اتنی دور جانے پر آمادہ نہ ہوئے لہذا اس جگہ کے بے منتہی مشتاق حسین صاحب کو بھیجا گیا جو وہاں سے نواب وقار الملک بہادر ہو کر لوٹے۔

فصل ۱۸۵۷ء میں سرسید احمد خاں بخود سے پھر اؤں ضلع مراد آباد تشریف لے آئے تھے اور مولوی محمود عالم صاحب اور مولوی منظر اللہ صاحب کے پاس مقیم رہے۔ حالات کی نزاکت کے پیش نظر انھوں نے خاموشی اختیار کر لی تھی۔

ایک مرتبہ مولوی منظر اللہ صاحب اپنے سب سے چھوٹے صاحبزادے مولوی طفیل احمد صاحب کے پہلو سرسید احمد خاں سے ملنے علی گڑھ گئے۔ سرسید احمد خاں کے حسن عقائد اور انگریزی تعلیم کی حمایت اور علی گڑھ کالج کے قائم کرنے سے مولوی صاحب کو سخت اختلاف تھا۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کو حامی جانتے تھے اور اس کا بار اہتمام بھی کر چکے تھے لیکن بخود سے لے کر سید صاحب کی وفات تک ذاتی تعلقات میں کبھی کوئی فرق نہ آیا۔ سرسید احمد خاں سے صلہ و کتابت اور استفسار حالات برابر جاری رہے۔ اس مرتبہ مولوی صاحب سرسید احمد خاں کے گھر ہی ہمسایہ تھے۔ اس مسودہ جو اس وقت چار پانچ سال کے بچوں کے وہ سرسید احمد خاں کے پاس آئے۔ انھوں نے اس مسودہ کا تعارف مولوی صاحب سے کرایا۔ اس مسودے سلام کیا۔ مولوی صاحب انھیں ایک اشرفی دی۔ اس مسودے سلام کر کے لے لی اور فوراً سرسید احمد خاں کو پیش کر دی کہ وہ اسے کالج کے چندے میں شامل کر لیں۔ اس کی رسید مولوی صاحب کو پیش کر دی گئی۔ یہ لطیفہ ایسا تھا جس پر مولوی صاحب بھی دم بخود رہ گئے۔

مولوی منظر اللہ صاحب کے دادا مولوی نور اللہ صاحب کے نواب نجیب الدولہ اور ان کے خاندان کے خصوصی تعلقات تھے۔ مولوی منظر اللہ صاحب کے قیام بخود کے زمانے میں نواب محمود خاں (نواب نجیب الدولہ کے پوتے) سے قریبی مراسم رہے۔ خدر کے زمانے میں ضلع بخود

جگہ آزادی کا اہم مرکز تھا اور نواب محمود خاں باغی افواج کے سپہ سالار تھے۔ انگریز حکام اپنی بے سرو سامانی اور شکست کے آثار دیکھ کر سرسید احمد خاں کو ضلع کا انتظام سپرد کر کے نواب صاحب رام پور کی پناہ میں نین تیل وغیرہ پوش ہو گئے اور وقت کا انتظار کرنے لگے۔ کچھ عرصے کے بعد انگریز دوبارہ نذر پکڑنے لگے تھے اور محمود خاں وغیرہ اپنی قوت جمع کرنے کے لیے خفیہ طور پر دورے کر رہے تھے۔ ان کی گرفتاری پر بڑے بڑے اعلیٰ کے دھڑے انگریزوں کی طرف سے کیے جا رہے تھے کہ ایک دفعہ آدھی رات کو کسی نے بہت آہستہ سے مولوی منظر اللہ صاحب کے مکان کے صدر دروازے پر دستک دی۔ اس زمانے میں سریشام لوگ اپنے دروازے بند کر لیتے تھے اور آنے والے کا نام اور پتہ معلوم کر کے اور اطمینان کر لینے کے بعد ہی کسی کو گھر میں گھسنے دیتے تھے۔ مولوی صاحب خود دروازے پر گئے اور دستک دینے والے کا نام پوچھا۔ جواب میں محمود خاں بتایا گیا۔ انھوں نے دروازہ کھول کر محمود خاں کو اندر لے لیا اور محمود خاں نے دو رات اور ایک دن ان کے یہاں رہ جانے کی اجازت چاہی۔ نواب صاحب اور مولوی صاحب دونوں اس فرمائش اور اس کی تعمیل کرنے کی نزاکت اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف تھے۔ نواب صاحب نے اس یقین اور بھروسے پر یہ فرمائش کی کہ اس کی تعمیل ضرور ہوگی اور کسی بڑے سے بڑے لاپٹ پر بھی ان کی حفاظت میں کوتاہی نہیں ہوگی۔ اور مولوی صاحب کو یقین کامل تھا کہ اگر یہ راز افشا ہو گیا تو باغی کی امداد کا مجرم منرائے موت کا سختی ہے اور اس زمانے میں ہر طرف یہی عملدرآمد ہو رہا تھا لیکن مولوی صاحب نے ان دیرینہ تعلقات کی بنا پر اور ایسے نازک وقت میں پناہ دینے سے انکار کرنا موت اور انسانیت کے خلاف جانا اور بلا تامل ان کی مہمان داری اور نگرانی و حفاظت میں مشغول ہو گئے۔ اگلے دن وہ کہ دوسری رات کو نواب محمود خاں رخصت ہو گئے۔ اس کے بعد انگریز جواب تک اپنی جان چھپانے پھرتے تھے، اب انھوں نے کافی قوت جمع کر لی تھی اور انتقام پر آمادہ تھے۔ ذرا سے شبے یا ادنیٰ سی شہادت پر بغیر تحقیق و تفتیش منرائے موت کا حکم ہو جانا معمولی بات تھی۔ اسی دوران ایک تحقیقاتی کمیشن و مددہ کی کوٹھی واقع مراد آباد میں بٹھایا گیا۔ اضلاع مراد آباد، جھنور وغیرہ کے ان مشتبہ لوگوں کو طلب کیا گیا جن کی شرکت غدر میں بتائی جاتی تھی۔ صدر ملازمین دہاں جمع کر دیے گئے تھے۔ مولوی منظر اللہ صاحب کے خلاف بھی

جبری ہوں اور ان کو بھی حاضر کر دیا گیا۔ ان کی پیشکش میں مسٹر شیکسپیر بھی تھے جو بنجور میں کلکٹر رہ چکے تھے اور مولوی صاحب کی صفات سے گہری واقف تھے۔ ان کی نظر مولوی صاحب پر پڑی اور وہ فوراً بیٹا رنگ دم میں پڑے گئے۔ اور ہر اس کے نزدیک مولوی صاحب کو بلوایا اور پوچھا کہ تم یہاں کیسے؟ مولوی صاحب نے فرمایا کہ نواب محمود خاں کو وہاں ایک دن پناہ دینے کا الزام ہے۔ شیکسپیر نے کہا کہ کیا یہ واقعی ہے؟ اس پر مولوی صاحب نے فرمایا کہ بے شک یہ واقعہ سچ ہے۔ اس پر شیکسپیر بہت پر اثر و متاثر ہوا اور کہا کہ کیا تم جانتے دے تھے کہ محمود خاں باغیوں کا سردار ہے اور اس کی اسلحہ کرنا خود باغی ہوتا ہے اور باغی کی عزامت ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ میں نوب جانتا تھا مگر ان قدیم تعلقات اور ایسے موقع پر ہنسنا دینے سے انکار کرنا میں مردّت اور انسانیت کے ضلالت سمجھتا تھا، اسی لیے میں نے اس خطرے کو مول لینا گوارا کر لیا۔ اس جواب پر شیکسپیر نے انھیں بہت ڈانٹا اور تعجب کیا کہ تم جیسے لائق، دیانت دار اور تجربہ کار اہل کار سے یہ بات بہت بعید تھی۔ اب وعدہ کرو کہ آئندہ کبھی ایسی غلطی نہ ہوگی۔ مولوی صاحب نے وعدہ کیا۔ شیکسپیر نے انھیں حکم دیا کہ پھر ملو جیسی کی صحت میں جا شامل ہوں اور خود دوسرے کمیشن کے ممبروں کے پاس جا کر ملوہوں کی فہرست سے مولوی صاحب کا نام اپنی صفات پر خارج کرنے کو کہا اور یہ بیان کیا کہ ان سے میں خوب واقف ہوں۔ انھوں نے جو کچھ کیا وہ ان کی اعلیٰ شرافت اور انسانی ہمدردی کی تین دلیل ہے جس میں کسی قسم کی بددیانتی یا بغاوت کا شائبہ بھی نہیں ہے پنانچہ سب ممبروں کی متفقہ رائے سے وہ بری کر دیے گئے۔

اس کے بعد وہ مدتوں تحصیل چاند پور ضلع بنجور اور میرٹھ ضلع بریلی میں تحصیل دار رہے اور اپنی لیاقت، محنت، تسلیم، ہر دلعزیزی، دھم دھل اور انصاف پروردگی کی بدولت وہ عزت و احترام عوام کے دلوں میں پیدا کر دیا۔ مدتوں وہاں کی نواح میں ضرب المثل رہا۔

مولوی صاحب کو مراد آباد میں ڈپٹی کلکٹر کے عہدے پر مقرر کیا گیا۔ ان کا گھر مدینہ اور صوفیہ کی آمد اور قیام سے ہمیشہ با برکت رہتا، ان کے ملازم گھر کے لوگوں کی کافی تعداد رہتی تھی۔ آخر جینے میں انتقال کے یہاں سے جنس اُٹھار آنے لگی۔ ایک عرب صاحب مہمان ہوئے اور کئی جینے قیام رہا۔ وہ مولوی صاحب ممدوح کی تلوکانہ زندگی، زیر باری اور اُن کا مقروض ہونا دیکھتے رہے۔ چلتے

وقت انہوں نے تنہائی میں کہا کہ میں آپ کی سرکشی، مہمان داری اور کعبہ پر ہونے دیکھتا رہا ہوں۔ اب یہ چاہتا ہوں کہ آپ کو ایک کیمیا کا نسخہ دوں جو بہت سہل ہے۔ آپ کے سامنے بنادوں گا جس سے آپ کی پریشانیاں ختم ہو جائیں گی۔ مولوی صاحب نے فرمایا کہ حاجت و کرم کا شکریہ مگر تجھے بھی کیمیا بنانا آتی ہے۔ عرب صاحب کو رٹا جب جوا اور کہنے لگے کہ ہم نے تو اس کا کوئی اثر نہیں دیکھا۔ آپ روزانہ کتنی چاندی بناتے ہیں؟ مولوی صاحب نے اپنی بومیسہ تنخواہ بتا کر کہا کہ اتنی چاندی روز بنالیتا ہوں۔ اس جواب کو سن کر عرب صاحب بہت غصہ ہوئے اور زبردستی پاس رکھی ہوئی کسی کتاب پر نسخہ لکھ کر چلے گئے، جو کبھی آزمایا نہیں گیا۔

تھیسلڈاری کے عہدے سے ریٹائر ہونے کے بعد جنرل عظیم الدین خاں صاحب نے ریاست رام پور کے قوانین مرتب کرنے کی ذمہ داری مولوی صاحب مدوح کے سپرد کی۔ ریاست رام پور اپنی قدیم روایات، روہیوں اور پٹھانوں کی بستی ہونے کی وجہ سے فوج و جوانب میں بڑی مشہور تھی۔ وہاں قانون کی گرفت بہت ڈھیلی تھی۔ چاقو زنی، قتل کی وارداتیں آئے دن کے واقعات تھے۔ مولف قانون کا عہدہ قائم کرنا اور ساری ریاست کے لیے قانون کو مرتب کرنا یہ جنرل عظیم الدین خاں کے اعلیٰ دماغ کی اچھ تھی۔ چنانچہ مولف قانون کے عہدے پر ان کی نظر انتخاب مولوی منظر اللہ پر پڑنا یہ خود اس بات کی دلیل تھی کہ قانون مکمل اور موثر ہوگا۔ اس کے بعد یہ قانون ریاست بھر میں جاری ہو گیا اور آخر تک جاری رہا۔ رام پور کے بے منکرے پٹھان اس بات سے سخت نالاں تھے کہ چار انچ بے پچھلے کے چاقو کی قانوناً ممانعت ہو گئی ہے۔ وہ اس قانون کو اپنے حقوق میں مداخلت تصور کرتے تھے۔

اُس زمانے میں رام پور بڑے علماء، مشائخ، شعراء اور دوسرے اہل کمال حضرات کا ملجا و اما تھا۔ داغ دہلوی لال طبع کی تباہی کے بعد امیر مینائی اور جلال کھنوی اودھ کی بربادی کے بعد وہاں پہنچ چکے تھے۔ حضرت شاہ معصوم صاحب نقشبندی جو اپنے زمانے کے مشہور صوفیائے کرام میں سے تھے مستقل طور پر رام پور میں سکونت پذیر تھے۔ ان تمام حادین سے خصوصی تعلقات اور مراسم مولوی صاحب کے رہے۔ بیشتر سے خط و کتابت جاری رہی۔ تقریباً ساری خانقاہوں سے ارادت و عقیدت کا واسطہ رہا۔ شاہ الثقات احمد صاحب تباہ نقشبندی مدنی شریف

در شاہ محمود احمد صاحب مدد لوی، شاہ عبدالرحیم صاحب تہانہ نشین کبیر شریف اور صاحبزادگان
ابیر شریف اکثر و بیشتر یہاں ہوتے رہے۔ اسی طرح اور درگاہوں اور خانقاہوں سے مراسم
مہینہ جاری رہے۔ درگاہ حضرت مولانا عبدالرحمن صاحب لکھنؤ اور خانقاہ شاہ نیا زاہد
صاحب بریلوی سے خصوصی تعلقات تھے۔

مولوی صاحب اپنے تقویٰ، عبادت اور تہجد گزاری اور اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے نمونہ
اسلام تھے۔ بڑے بڑے علماء و مشائخ یہ فیصلہ تعلقات اور رابطہ رہتا تھا۔ حضرت مولانا
عبدالرحمن صاحب قدس سرہ سے حدودِ عقیدت کی بنیاد پر اکثر و بیشتر درگاہ میں حاضری اور
مولوں کو عیامِ قیام رہتا تھا۔ درگاہ شریف کے متصل ایک مکان حاصل ہو گیا تھا جس میں اینٹ گھر
بنا کر قیام فرماتے تھے۔

مولوی صاحب کو جس طرح قدرت نے اپنی اور نعمتوں سے نوازا تھا، اسی طرح ان کو اولاد
کی کثرت اور سعادت و نیک نغمتی کی دولت بھی عطا فرمائی تھی۔ ان کے چھ صاحبزادے اور چار
صاحبزادیاں ہوئیں۔ ان میں سے ہر ایک کو موردی و پوری اخلاقِ حسنہ کا دامن حصہ نصیب ہوا۔
انھوں نے اپنے بیٹوں، پوتوں اور پوتوں کو بھی پروان چڑھتے دیکھا۔ آخر عمر میں امراض کا غلبہ
اور ضعف و نقاہت بڑھتی جا رہی تھی۔ بالآخر عمل کاٹ دوا دہ 'مراد آباد میں بغرض علاج قیام
ہوا اور صبح صادق کے وقت اپنے صاحبزادوں 'صاحبزادیوں' پوتوں اور نواسوں کے ہجوم میں جان
فرما جانے آفریں کے سپرد فرمائی۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

حسب وصیت مولانا محمد گل صاحب مددس اول و مہتمم مدرسہ امدادیہ نے تمام و کمال
فصل دیا اور شہر کے بزرگ علماء و علمائے متبحرین میں شریک رہے اور بعد نماز جنازہ چار بجے شام
لکھنؤ کو ریل سے سدھارے اور ڈیڑھ گھنٹہ میں حضرت مولانا عبدالرحمن قدس سرہ کی
درگاہ میں گنبد شریف کے سامنے مزار بنا۔ مرنے ایک سنگ مرمر کی سل نشانِ مرقد کے طور پر
سطحِ صحن کے برابر پکھادی گئی۔ ♦♦

(مکتوب سرسید بنام مولوی محمد مظہر اللہ بکھراونی)

مکتوب سرسید بنام مولوی محمد مظہر اللہ بکھراونی

مولوی محمد مظہر اللہ بکھراونی
 درخشاں سید مولوی سید زین العابدین نقیب
 درویشی محمد رفیع الدین
 مولوی محمد رفیع الدین



محمد رفیع الدین بکھراونی

مولوی محمد رفیع الدین بکھراونی

مولوی محمد رفیع الدین بکھراونی

مولوی محمد رفیع الدین بکھراونی

مولوی محمد رفیع الدین بکھراونی

مولوی محمد رفیع الدین بکھراونی

بکھراونی

مولوی محمد مظہر اللہ صاحب

ذریعہ خان بہادر مولوی سید زین العابدین صاحب

جو پیشینہ میر کوئل آن اسٹیٹ۔ رام پور

رام پور۔ دہلی گورنمنٹ

محرم حیات فرمای قدم مولوی محمد مظہر اللہ صاحب

دلت کے بعد آپ کا حیات نامہ جو پڑھایا ہے پہنچا۔ آپ کی حیات نامہ کی نہایت
 دل خوشی ہو۔ میں ہمیشہ آپ کی حالات کی گفتیش کرتا رہتا تھا۔ اگرچہ زمانہ بہت گزر گیا
 مگر جو دوستی آپ کی والدہ ماجدہ اور مولوی محمد عالم کی تھی وہ دستبرد باقی رہی۔ امید ہے کہ
 برصغیر ہائیں خداوند کثابت جاری رکھیں گے اور خوش ملاقات بھی انشاء اللہ تعالیٰ میسر ہو جائیگا

والسلام

خاکسار

سید احمد علی گڑھ ۱۸۹۴ء

شکر یہ جات امتیاز ارطین صاحب

سر سید احمد خاں کے ایک مخلص مکتوب الیہ مولوی فرید الدین احمد ٹیس گڑھ۔ الہ آباد

اطلاعات حسین خاں شہر دانی

مکرمہ نظر ملی گڑھ جنوری ۱۹۶۴ء میں ڈاکٹر نوین حسین خاں مرحوم کا ایک مضمون "سائنٹفک
سوسائٹی سے متعلق (سر سید) کے غیر مطبوعہ خطوط" نظر سے گزرا جس میں سر سید اور مولوی سید
فرید الدین احمد صاحب کی خط و کتابت بھی شامل ہے۔ خط نمبر ۱۲ مولوی سید فرید الدین احمد صاحب
سر سید کو لکھتے ہیں:

"آپ کا عنایت نامہ مرقومہ ۹ جولائی ۱۸۷۲ء ملا۔"

اس خط میں مولوی صاحب نے ایم۔ اے۔ او۔ کالج علی گڑھ کو دی ہوئی اپنی رقم کو سود
سے محفوظ رکھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔

دوسرا خط نمبر ۱۵ از سر سید احمد خاں بنام مولوی فرید الدین احمد صاحب بربان غازی
۶ مئی ۱۸۷۲ء بنارس سے لکھا گیا ہے۔ اس غازی خط سے سر سید اور مولوی صاحب کے
تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ سر سید احمد اپنے خط میں لکھتے ہیں:

"ابیں چند حوت دود آئیز دیں امید بجا نب نوشته ایم کہ آئینہ بام بر

دو سیاہی میں نظر انداز نہ بہت برادران خوش رو خوش خوں

خود بزمین تائید مدرسہ خالصاً شریک ماہ خواہ خود بخیرہ ہندوی درشنی

مرحمت فرماید و ابراہم رضوان اللہ تعالیٰ علیہ اجمعین

مولوی فرید الدین صاحب اپنے خط نمبر ۳۵ میں سرسید کو لکھتے ہیں:

آخری ہفتہ جولائی ۱۸۶۲ء میں نیاز مند لکھنؤ گیا تھا اور راجہ محمد امیر حسن خان صاحب (امیر دہلہ راجہ امیر حسن خان بہادر رئیس محمود آباد) کی ملاقات سے مشرف ہوا تھا۔ میں نے ان کو ایک نوجوان ہونہار عالی طبیعت پایا۔ اس مدرسہ و خطابیر مفیدہ اہل اسلام کی بابت باتیں ان سے ہوئیں۔ وہ بہت اس طنز و دلدادہ معلوم ہوئے اور کمال مسرت و خوشی سے ممبر ہونا اس جلسہ مجلس ترقی خواہ اسلامی کا منظور کیا۔ میرا یہ خیال ہے کہ اگر آپ ان سے اس طرح سے پیش آویں گے جبکہ مولوی محمد حیدر حسین صاحب کے ساتھ۔ تو ان سے بہت امور کی کار بر آری ممکن ہے۔ خود استطاعت کافی رکھتے ہیں اور دست گاہ کامل اودھ کے تعلقہ داروں پر ان کو حاصل ہے۔ میسر ہے ملازمین دل نے اپنی تنخواہ نصف ماہ نوبر اس مدرسہ اسلامی کے واسطے دینا منظور کیا ہے۔ یقین ہے کہ اور ملازمین بھی قصد کریں۔ اول دسمبر میں ان کی تنخواہ روانہ خدمت ہوگی۔ ۲۰ روپیے ۶ آنہ

منشی عباد اللہ ۶ روپیہ ۸ آنہ

نور محمد ۱ روپیہ ۸ آنہ

کریم بخش ۱ روپیہ ۸ آنہ

حسن علی ۱ روپیہ ۸ آنہ

محمد ۱۰ آنہ

خدا بخش ۱ روپیہ ۸ آنہ

سید نظیر علی ۱ روپیہ ۸ آنہ

حسین ۱ روپیہ ۸ آنہ

۱۰ اکاد

۲ روپیہ اکاد

میرزا محمد
امام بخش

کڑے و طعنت کے طائزوں کو بھی تاکید کی گئی ہے۔ یعنی ہے کہ
وہ بھی دیں۔ آپ بلا حلفت اس جملہ محل میں نام نامی راہ صاحب
کا مندرج فرمائیے۔ حاجت اطلاع و اجازت جدید کی نہیں ہے۔

مولوی سید فرید الدین احمد وکیل ہائی کورٹ

از مقام کڑہ (ضلع الہ آباد)

مولوی فرید الدین صاحب کے سلسلے میں مجھے ایک شجرہ (قطعی) جو مولوی صاحب کے ایک
عزیز و جناب مفتی الدین احمد کاظمی صاحب قسیم خج پور کے پاس محفوظ ہے سے پوری معلومات فراہم
ہوئیں۔ یہ شجرہ مولوی فرید الدین صاحب مرحوم کی نظر سے گزر چکا ہے۔ شجرے کے مصنف نے لکھا
ہے کہ مولوی صاحب نے اس شجرے کو خود دیکھا ہے اور اس کی صداقت کی تصدیق کی ہے۔ اس میں
بہت ہی اہم معلومات فراہم کی گئی ہیں۔

ہاگو خاں کے چنگارے کے وقت مشہد مقدس سے سید قطب الدین نامی بزرگ مع
اپنے خاندان کے ہندوستان کی وطن روانہ ہوئے۔ راستے میں سید قطب الدین کا انتقال ہو گیا۔
ان کے دو صاحبزادے تھے۔ ایک سید ابوالنظف عون سید محمد اور دوسرے سید ابوالخیر۔ یہ دونوں
حضرات برہمہ سلطان ناصر الدین محمد دہلی پہنچے۔ سید ابوالنظف اور ان کی اولاد قصبہ نگرام (ضلع لکھنؤ)
میں قیام پذیر ہوئے اور سید ابوالخیر واد کڑہ ہوئے۔ سید ابوالخیر کی دسویں پشت میں سید شاہ
آخرت کے بیٹے سید شاہ بندگی فرید درویش سالک ہوئے اور انھوں نے ۹۰۱ھ مطابق ۱۴۸۵ء
سرمال کی عمر میں وفات پائی۔ ان کی فضل سے مولوی فرید الدین احمد صاحب ہوئے۔ ان کا نسب
سلالات موسوی مشہدی تھا۔

مولوی فرید الدین صاحب کے والد کا نام سید محمد راجہ تھا۔ ان کے بھائیوں میں
حافظ محمد حسن سید ریاض الدین عون شامیال، حافظ ضیاء الدین، حافظ محمد حسین اور ایک بہن
سماج بی بی تھیں۔ مولوی فرید الدین کی بیٹی کا نام شہناز فاطمہ تھا اور بیٹے کا نام سید وحید الدین

تھا، جن کے بیٹے سید عمر اسلم پاکستان میں جات ہیں۔ سید ریاض الدین وٹ متا میں کے بیٹوں میں مولوی سید نبی اللہ (گھنٹوں میں ان کے نام کی بھی اللہ ربوہ بڑی شہدہ ہو کر ہے) دوسرے سید حبیب اللہ ایئر سٹرا انڈیا میں مولوی عمر ش کر تھے۔

نبی اللہ صاحب کے بیٹے ولی اللہ صاحب پنج پور میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ مولوی سید حبیب اللہ صاحب بیرسٹر کے بیٹے سید حمید اللہ صاحب تھے۔ ان کے بیٹے اسد اللہ کاکھی (کلکٹر تحصیل کے اسد اللہ کاکھی دوسری شخصیت تھی) ال آباد ہائی کورٹ میں وکیل ہیں، جج کر آئے ہیں۔ موصون کی کوٹھی خان بہادر عبدالرؤف صاحب آئی۔ اے۔ ایس کی کوٹھی (۱۸ میو رنڈ سول لائن) کی پشت پر واقع ہے۔

مولوی فرید الدین صاحب نے کڑے عمل و تضاد میں بے گنگا ایک شان دار کوٹھی بنوائی تھی اور بڑی کثیر تعداد میں قلمی اصول کے باغات گھولے تھے جو آج تک پھل دے رہے ہیں۔ بتایا جاتا ہے کہ اکبر ال آبادی کو ملازمت میں لانے والے مولوی فرید الدین صاحب ہی تھے۔ ان کے متعلق ایک حوالہ بھی دستیاب ہوتا ہے:

۱۸۰۰ء جزوی ۱۸۰۱ء بمقام علی گڑھ واسطے خریدنے اسباب ضروری میز
کرسی، دفیو متعلقہ بر غور دار مصطفیٰ علی بازار علی گڑھ گیا۔ اول مولوی فرید الدین
احمد صاحب صدر اعلیٰ سے ملاقات کی۔ یہ رئیس کڑہ نامک پور کے ہیں اور مبلغ
۷۰۰ روپیے تنخواہ پاتے ہیں۔

مولوی صاحب کی حوالی دفا رسی تعلیم بڑی اعلیٰ تھی۔ شروع میں صدر اعلیٰ کی حیثیت سے پہلے اگرہ اور پھر علی گڑھ میں قیام فرمایا۔ بعد میں وکالت کی دگرہی حاصل کی۔ ہشیہ وکالت میں بڑا نام پیدا کیا۔ انگریزی حکومت سے خان بہادر کا خطاب ملا۔ مولوی صاحب کی تحریر اور تقریر کی بڑی شہرت تھی۔ کڑے میں ایک انگریزی اسکول قائم کیا (غالباً سر سید کی خواہش پر) اور یہاں کے باشندوں کے لیے صنعت و حرفت کے سامان بہم پہنچائے۔

مولوی فرید الدین صاحب کا نام آج بھی دکنورہ گیٹ سے یزین ہال جاتے ہوئے ایس۔ ایس۔ ہال کے کونے میں ایک کنویں میں کندہ نظر آتا ہے۔ غالباً علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں بھی ایک مولوی صاحب

کی بارگاہِ اقدس گئی ہے۔ ایک ایسی بیدی کے بعد ۱۹۱۵ء میں انتقال فرمایا۔ ان کے انتقال پر اکبر آبادی نے یہ شعر کہا تھا:

استیلا ہے کہ ہاٹنے والے گزرتے ہیں
ہر ماں رہاؤ کوئی تو بچ چاہے مرے
وفات کے بعد تعزیتی تجویز اجلاسِ ٹرینیاں مدرستہ العلوم علی گڑھ منتقلہ ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ء
رہسدارت تبدل علی صاحب بی نظور ہوئی جو حسب ذیل ہے:

”مفتوٰیہ سب سے اعلیٰ عابدی عمر صحتِ خلد صاحبِ آفریدی سکرپٹری نے
بجور میں جس بگڑی و خواجہ غلام فیضی و خان بہادر مولوی فرید الدین صاحب دیر
ماضی علی صاحب مروہین کی وفات پر اظہارِ افسوس کر کے دلائلِ تعزیت پاس
کرنے اور اتفاقاً غیر سے مروہین کو یاد کرنے کی تحریک میں بالاتفاق قرار پایا کہ
یہ جس مروہین کے لیے دعائے مغفرت کرتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ مروہین
کے ذمہ ایک یہ پیغام ہمدردی پہنچادیں“

(۱۰ ماورائی علی گڑھ، کاؤن نمبر ۳ جلد ۲ ص ۱۱) ◆◆

حواشی

۱۔ مکتوٰیہ یونیورسٹی کے قانون کے استاد اور ایک مشہور پیر شریعت جن کی مشہور کوٹھی امی آباد چوراہہ میں آج
بھی موجود ہے۔ برص و المروم نے ۱۹۲۶ء میں مکتوٰیہ یونیورسٹی کے قانون کی تعلیم حاصل کی ہے۔ پیر شریعت
اس وقت حیات تھے اور قانون کا کلاس لیتے تھے۔

۲۔ افسوس کا مقام ہے مولوی فرید الدین صاحب کے پرپوتے جناب اسد اللہ صاحب کاظم، ۱۹۹۰ء
میں انتقال فرما گئے۔ میں نے جب یہ مضمون مروم کو سنایا تو بے اختیار رو پڑے اور کہنے لگے سر سید احمد
خاں کے اس محبوب دوست کو سب نے نظر انداز کر دیا ہے۔ آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مولوی صاحب
پر مضمون لکھا ہے۔

۳۔ اردو میں نادر روزنا چیمہ، منظر علی سندیلوی، مرتبہ: نور الحسن ہاشمی۔ آج کل دہلی، ۱۹۸۶ء

سرسید اور علی گڑھ تحریک کے موافق اور مخالف

سید فروغ جلالی

ہر انقلاب کی ایک بڑی شکل یہ ہوتی ہے کہ اس کو مسلح بھی بننا پڑتا ہے۔ سرسید ذہن اور ذوق دونوں کے منظر تھے۔ ان کی بصیرت اور ذہانت نے علمی افق کی وہ تابانی دکھائی تھی جس کا تعلق کائنات کے وسیع مطالعے اور ادراک سے ہوتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب ہندوستان کی تاریخ کا ایک اہم فیصلہ ہو گیا۔ یہ اثبات کے سلسلے کا ایک خونی سا صفحہ تھا جو اب واقعہ بن چکا تھا۔ اس کو سیاسی اور سماجی اصطلاح میں غلامی اور غفلت کہا گیا لیکن یہ حالات کا منطقی نتیجہ اور عام زبان میں تقدیر کا لکھا کھایا۔ زندگی کی اس کٹھنائی کو جات کی رخنائی میں بہت سرسید کا بڑا کارنامہ بکر صوفیانہ اصطلاح میں کلمات میں مل ہونے کے قابل ہے۔

ناکامیابی کے اسباب اور وجوہات کو سمجھنا مشکل ہوتا ہے لیکن بصیرت اور وجدان کے لیے یہ شکل رحمت بن کے آتی ہے۔ اس آئندہ آنے والی کامیابی کو ایک رہبر ہی سمجھ سکتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب مقامی افراد ہندوستان میں سماجی اصلاح کے کاموں میں مشغول اور مہم ہو گئے اس وقت سرسید کی نظر علوم کی توانائی پر پڑی۔

اب سرسید نے ہندوستان اور مسلمانوں کی تقدیر سنوارنے اور بدلنے کا ایک علمی اور عملی فیصلہ کیا۔ اس میں سائنس کی قوت اور تحقیق اور تعلیم اور تدریس کی روشنی اہمیت کے حامل

تھے۔ سرسید نے فیصلہ عمل کی پیشکش کشال میں ڈال دیا۔ حکومت اور خواص اس انگ کی انتساب آئیں مگر اور مشکل کو برداشت نہیں کر سکے۔ اس انقلابی قدم کو کچے رگوں نے سمجھا اور سرسید کا ساتھ دیا۔ وقت کی ضرورت کا احساس کیا۔ لیکن ایک طبقے نے حکومت کے اشارے اور شر پر اپنی حدود سمجھ کی بنا پر سرسید کی علمی اور تعلیمی تحریکوں کی مخالفت شروع کر دی۔ اس تلخ اور شیریں دامن کو کھینا اور دھرقا آج کے جائزے کا مقصد اور منتہی ہے۔

ہم آج اندازہ نہیں کر سکتے کہ اپنے مشین اور مقصد کی تشکیل اور تکمیل کے لیے سرسید کو کن مفلذوں پر کیسے کیسی لڑائیاں لانی پڑیں اور ان راستوں کو تلاش کیا جو منزل تک جسد جانے ہوں یا درمیان منزل پر پہنچنے ہوں۔ اس کے سامان سفر تک تھے۔

۱۸۵۷ء کے چھ برس بعد سرسید نے سائنٹفک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی۔ یہ وہ وقت تھا جب مسیحی ہندوستان زراعتی ہندوستان میں تبدیل ہو چکا تھا۔ زائد معاشی حالت خوشحال کی نشانی ہوتی ہے۔ اس سائنٹفک سوسائٹی میں ایک خاص طبقے کے انگریز حاکم حاکموں کے وفادار اور مشتبہ وفادار زمیندار چھوٹے درجے کے سرکاری عہدیدار اور ایک آزاد پیشے کے نایندہ وکیل شریک ہوئے۔ یہاں مختلف پیشے کے لوگ جمع تھے۔ مذہب اور مسلک کی قید نہیں تھی۔ عیسائی اعلیٰ ذات کے ہندو اور مسلمان ایک چھت کے نیچے ایک نئی جہت کی طرف رواں تھے۔ مسئلہ اور خطر واضح اور صاف تھا۔ دوست اور وجہ اس بات کا تقاضا کر رہے تھے کہ ہر قسم کا سیکولر عمل رواج کیا جائے۔ سائنٹفک سوسائٹی کے مقاصد یہ تھے :

- ۱۔ ان علوم اور فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان میں یا یورپ کی اور کسی زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستان کے عام استعمال میں ہو۔
- ۲۔ سوسائٹی کو کسی مذہبی کتاب سے سروکار نہ ہوگا۔
- ۳۔ وقتاً فوقتاً اپنے اجلاس میں علمی اور مفید مضمونوں پر بکچر دلوانا اور بکچر میں جس ہزاروں کا بیان ہو اس کو بشرط امکان علمی آلات کے ذریعے تبصرہ کر کے دکھانا۔

۴۔ جب بھی سوسائٹی من سب مجھے ٹوکوں ایسا اہلہ یا گزٹ یا مدزنہ یا
میگزین وغیرہ چھاپ کر شہر کرنا جس سے ہندوستانیوں کی فہم اور فراست کی
ترقی متصور ہو۔

۵۔ ایشیا کے قدیم مفسرین کی کتاب اور نفیس کتبوں کو تلاش کر کے ہم بیچنا،
اور بچانا۔

ان مقاصد میں بعض انگریزی کا ذکر نہیں بلکہ یورپ کی زبانوں سے استفادے کا
تذکرہ ہے۔ اردو کے بھائے ہندوستانیوں کی عام استعمال کی زبانوں پر نند ہے جس میں اردو
کو ذریعہ اظہار رکھا گیا۔ مذہبی کتاب سے سروکار نہ ہوگا۔ علی سائنس پر توجہ ہے۔ ہندوستانیوں
کی فہم و فراست کی ترقی کی بات اور یہ ہے۔ یہ کس صدی میں کس صدی کے خواب دیکھے جائے
ہیں۔ ہمارے زمانے میں تو یہ سب ابھی تک سوچنا بھی خواب ہے۔

یہ وہ زمانہ ہے جب خود سرسید مذہبی تصانیف اور تالیفات میں بھی
مشغول ہیں۔

اب آئیں اور ان لوگوں کی فہرست پر نظر ڈالیں جو اس کام میں شریک کیے گئے ہیں،

- ۱۔ شاہ اسد علی دکیل، غازی پور
- ۲۔ امجد علی دکیل، آگرہ
- ۳۔ شیخ اکبر علی دکیل، کان پور
- ۴۔ مولوی حیدر حسین دکیل، آگرہ
- ۵۔ مرزا محمد رحمت اللہ بیگ دکیل (سرسید کے خاص دوست) بنارس
- ۶۔ سیاح اللہ خاں دکیل، دہلی
- ۷۔ سید ظہور حسین دکیل، آگرہ
- ۸۔ سید فرید الدین احمد دکیل (سرسید کے دوست) الہ آباد
- ۹۔ سید فضل حق دکیل، علی گڑھ
- ۱۰۔ قاضی محمد لطافت حسین دکیل، علی گڑھ
- ۱۱۔ حفیظ الدین حیدر دکیل (بعد کو الگ ہو گئے) مرزا پور

مقامی ماؤسما

- ۱۲۔ نواب محمد امین اللہ خاں رئیس (الود والے) دہلی
- ۱۳۔ امجد علی خاں رئیس (مشہور حامی خاں کے والد) امرہ

- ۱۳۔ محمد احمد علی خاں، رئیس، پہاڑو
 ۱۶۔ عمر الحسن علی خاں، رئیس، بریلی
 ۱۷۔ ابوالقاسم جلال الدین، رئیس، کلکتہ
 ۱۸۔ نور محمد اکبر علی خاں، رئیس، دہلی
 ۲۰۔ سید بساط علی، رئیس، جلال
 ۲۱۔ راجہ سید باقر علی خاں، پندرہ اول اور کوٹا
 ۲۲۔ تقی علی خاں، رئیس، ہدیاباد، لکھنؤ
 ۲۳۔ ذاب محمد حسن خاں، رئیس، (علی گڑھ تحریک کے خاص) سنوئی، بنارس
 ۲۴۔ ذاب محمد علی خاں، رئیس، شیخوپورہ میرٹھ
 ۲۵۔ سید علی خاں، رئیس، بنارس
 ۲۶۔ شیخ شرف الدین، رئیس، (سر سید کے خاص دوست) شیخوپورہ برائیل
 ۲۷۔ صفات احمد خاں، رئیس، غازی پور
 ۲۸۔ ذاب ضیاء الدین احمد، رئیس، (سر سید احمد کے خاص دوست) لہارو دہلی
 ۲۹۔ قاضی محمد ظہور الحق، رئیس، غازی پور
 ۳۰۔ محمد لطیف خاں بہادر، رئیس، کلکتہ
 ۳۱۔ عبداللہ، رئیس، غازی پور
 ۳۲۔ قاضی عزیز الحق، رئیس، غازی پور
 ۳۳۔ شیخ عبدالحمید، رئیس، غازی پور
 ۳۴۔ محمد علی خاں، رئیس، بنارس
 ۳۵۔ مرزا عباس بیگ، رئیس، اودھ
 ۳۶۔ قاضی محمد عباس، رئیس، مراد آباد
 ۳۷۔ محمد عنایت اللہ خاں، رئیس، (سر سید کے خاص دوست) بمبئی پور علی گڑھ
 ۳۸۔ محمد عبدالکود خاں، رئیس، بمبئی پور علی گڑھ
 ۳۹۔ شاہ فرید عالم، رئیس، غازی پور
 ۴۰۔ شیخ محمد قطب الدین، رئیس، بریلی
 ۴۱۔ ذاب الحسن علی خاں، رئیس، چٹاری
 ۴۲۔ شیخ محمد جان، رئیس، غازی پور
 ۴۳۔ محمد مد علی خاں، رئیس، غازی پور
 ۴۴۔ محمد روان علی خاں، رئیس، (راجستھان میں ریاستوں کے وزیر اعلیٰ) مراد آباد
 ۴۵۔ کنور محمد مشرق علی خاں، رئیس، چکاپھل
 ۴۶۔ کنور مشرق علی خاں، رئیس، دہلی پور
 ۴۷۔ ذاب محمد مہدی علی خاں، رئیس، رامپور اور بریلی
 ۴۸۔ میر محمد حسن، رئیس، (سادات بارہ) سنبھل، بیڑو، مظفرنگر
 ۴۹۔ نجم الدین حیدر، رئیس، (غالب کے دوست) شیخوپورہ برائیل

- ۵۰۔ محمد نصرت خاں، رئیس، سمیو
- ۵۱۔ کنور ذریعہ علی خاں، رئیس (ڈپٹی کلکٹر بمبٹریٹ، غالب کے خاں)
- ۵۲۔ محمد یوسف حسین خاں، رئیس، پٹنہ، عظیم آباد
- ۵۳۔ نواب علی رضا خاں قزلباش، رئیس، لاہور
- ۵۴۔ عمر عمر، رئیس، زمانہ ۵۵۔ سید کرامت علی تنولی، رئیس (الگ ہو گئے تھے) ہونگی
- ۵۶۔ صاحبزادہ احمد علی خاں (خاندان ٹیپو سلطان) کلکتہ
- ۵۷۔ محمد حبیب اللہ خاں، صدر الصدور (بج) مرزاپور
- ۵۸۔ مولوی خورشید علی خاں، صدر الصدور، الآباد ۵۹۔ قاضی حیات حسین صدر الصدور، فرخ آباد
- ۶۰۔ عمر بخش صدر الصدور، (الگ ہو گئے علی بخش کے بھائی جو سرسید کے بڑے خاں تھے) دہلیوں
- ۶۱۔ عمر حسن خاں عثمانی، صدر الصدور، بریلی۔ دہلیوں
- ۶۲۔ عمر مومن علی خاں، صدر الصدور، شاہجہاں پور
- ۶۳۔ احمد حسین، تحصیلدار، بانڈہ ۶۴۔ حامد علی خاں، تحصیلدار، بانڈہ
- ۶۵۔ سید حسن رضا رضوی، تحصیلدار، کانپور ۶۶۔ شیخ سراج الدین احمد، تحصیلدار، چائل الآباد
- ۶۷۔ شیخ صلاح الدین، تحصیلدار، بھوپال ۶۸۔ سید ضامن علی، تحصیلدار، کانپور
- ۶۹۔ سید علی حسن خاں، تحصیلدار، بنارس ۷۰۔ فضل احمد، تحصیلدار، فرخ آباد
- ۷۱۔ مرزا غفر الدین بیگ، تحصیلدار، بانڈہ ۷۲۔ سید قادر علی، تحصیلدار، ممبئی
- ۷۳۔ سید قربان علی، تحصیلدار، الآباد ۷۴۔ سید محمد کمال الدین حسین، تحصیلدار، دہلی نگر
- ۷۵۔ محمد صدیق، تحصیلدار، بلند شہر
- ۷۶۔ مہدی علی خاں، تحصیلدار (سرسید کے دوست محسن الملک) اٹارہ
- ۷۷۔ حکیم نصیر الدین، تحصیلدار، جون پور ۷۸۔ نور علی، تحصیلدار، مرزاپور
- ۷۹۔ سید امداد الحق، ڈپٹی کلکٹر، اگرہ ۸۰۔ سید تراب علی، ڈپٹی کلکٹر، دہلیوں
- ۸۱۔ دلیل الدین احمد خاں، ڈپٹی مجسٹریٹ، کلکتہ
- ۸۲۔ محمد سلطان خاں، ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ، نہرنگ

- ۸۲۔ سید حسین خاں، ڈپٹی کلکٹر، فرخ آباد
- ۸۸۔ محمد کریم، ڈپٹی کلکٹر (ایم۔ اے۔ او کالج کے پہلے بلے کے صدر) برائیوں۔ اعظم گڑھ
- ۸۵۔ سید ناصر علی ذوالقدر، ڈپٹی کلکٹر، آزاد آباد۔ ۸۶۔ شیخ الہی بخش، ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ، نہر جنا، دہلی
- ۹۰۔ شیخ رکت علی، منصف، گورکھ پور۔ ۸۸۔ سید ذاکر حسین، منصف، آزاد آباد
- ۹۰۔ محمد عبدالقیوم، منصف، آزاد آباد
- ۹۱۔ محمد زین العابدین، منصف، اسر سید کے بے تکلف دوست، بھلی شہر
- ۹۱۔ مولانا سلطان حسن خاں، منصف، بریلی
- ۹۲۔ مرزا عابد علی بیگ، اسر سید کے خاص ساتھی، مراد آباد
- ۹۳۔ محمد کرامت اللہ، منصف، شاہجہاں پور۔ ۹۴۔ حفیظ الدین احمد، منصف، علی گڑھ
- اس کے علاوہ مندرجہ ذیل مختلف عہدیدار اور دوسرے اشخاص بھی ممبر تھے :
- ۱۔ الطاف حسین، میرٹھ۔ ۲۔ مولانا امانت اللہ، غازی پور
- ۳۔ محمد آغا جان، دہرہ دوں۔ ۴۔ سید اولاد حسین، ناگپور
- ۵۔ مولوی سراج احمد، بخش کرامت حسین کے والد، گننور
- ۶۔ منشی ثناء اللہ۔ ۷۔ منشی بخش علی، غازی پور
- ۸۔ دلیل الدین احمد، غازی پور۔ ۹۔ سادات علی خاں، غازی پور
- ۱۰۔ سید سردار علی، راولپنڈی۔ ۱۱۔ صفدر حسین خاں
- ۱۲۔ حمید اللہ بھیدی (کلکتہ کے مشہور دانش مند، کلکتہ
- ۱۳۔ عبدالحکیم منصور۔ ۱۴۔ عبدالحی، بھوپال
- ۱۵۔ غلام حیدر خاں، علی گڑھ۔ ۱۶۔ شیخ غلام حسین اتاوی میں ملازم)
- ۱۷۔ محمد مظہر اللہ (سر سید کے خاص دوست) بکھراویں
- ۱۸۔ مولوی محمد حسن، بجنور
- ۱۹۔ محمد نظام علی خاں، علی گڑھ

اپنے زمانے کے مشہور رئیس ہندوؤں نے اس تحریک کی حمایت کی۔ منتخب فہرست
دی جاتی ہے :

- ۱۔ ہنڈت من پھول (محمد حسین آزاد کے سرپرست) بعد کو الگ ہو گئے۔
 - ۲۔ دکھنارنجن سکریٹری انجمن اودھ (الگ ہو گئے)
 - ۳۔ چمن لال رئیس بنارس (الگ ہو گئے) ۴۔ اجدھیا پرشاد
 - ۵۔ رائے بنکار سنگھ، بدایوں ۶۔ بابو لال رئیس، کان پور
 - ۷۔ مہاراجہ ایشر پرشاد کاشی زلیش (سرسید کے خاص سرپرست)
 - ۸۔ لال امرت لال، اترس ۹۔ رائے بدیو بخش ۱۰۔ لال بنادی داس، کھنؤ
 - ۱۱۔ شاہ بدری داس، کان پور ۱۲۔ کنور بکرام سنگھ (سکھ) کپورتھلا
 - ۱۳۔ بہاری لال رئیس، کان پور ۱۴۔ پیارے موہن بنرجی، بنارس
 - ۱۵۔ مہاراجہ مہر بخش سنگھ، ڈمراؤں شاہ آباد ۱۶۔ مادھو لال رئیس، بنارس
 - ۱۷۔ رائے ان رائے، دکیل سرکار، اگرہ ۱۸۔ چوہہ موہن لال، تحصیلدار، دھترس
 - ۱۹۔ راجہ مادھو سنگھ رئیس ایچی سلطانپور ۲۰۔ مہیش چند گھوش، کانپور
 - ۲۱۔ سوار نہال سنگھ، لاہور ۲۲۔ دیوان نہال چند دکیل مہاراجہ جوں کشمیر، لاہور
 - ۲۳۔ ذول کشور کھنؤ، علی گڑھ ۲۴۔ راؤ ہندو پت، جاگیردار، علی پورہ
 - ۲۵۔ ہونمان پرشاد دکیل، اگرہ ۲۶۔ ہیم چند سنگھ رئیس، کانپور
- ان ناموں سے تھوڑا سا اندازہ ہو سکتا ہے کہ نئے ہندوستان کو جگانے میں

سرسید نے کیا حصہ لیا :

- ۱۔ رگھوناتھ مہائے تیواری، الہ آباد ۲۔ ساگ رام تحصیلدار، ہوشیار پور
- ۳۔ شیو بالک سنگھ رئیس، غازی پور ۴۔ رائے شکر داس، مراد آباد
- ۵۔ شمیم مندر رئیس، مراد آباد ۶۔ طالع مند پرشاد تحصیلدار، غازی پور
- ۷۔ کالی پرتو سنگھ رئیس، کلکتہ ۸۔ کاکا پرشاد، بدایوں
- ۹۔ راؤ کرن سنگھ (آئینہ سرسید کی مدد کی) بدولی، علی گڑھ

۱. کٹن سہاٹے، میرٹھ ۱۱۔ لاکھنؤ میں، کانپور
۲. لاکھنؤ سنگھ دیکھل سیکار، مراد آباد ۱۳۔ گردھاری لال چوہان رئیس مراد آباد
- ۱۴۔ ٹھیکس زرائع میں رئیس، غازی پور ۱۵۔ لاکھنؤ شکر رئیس، علی گڑھ
- ۱۶۔ نوک میں داس دیکھل، (کالی میں سرسید کے مددگار) علی گڑھ
- ۱۷۔ راجہ پتاپ سنگھ ۱۸۔ راجہ پردیس کش، مراد آباد ۱۹۔ راجہ پریم سنگھ، آید
- ۲۰۔ راجہ تیج پال سنگھ، مراد آباد ۲۱۔ راجہ شیکم سنگھ، مراد آباد علی گڑھ
- ۲۲۔ راجہ جے کش داس، سرسید کے دوست، مراد آباد
- ۲۳۔ پنڈت جلال پرشاد، فرخ آباد ۲۴۔ چندر شیکھر، بدایوں
- ۲۵۔ راجہ دیو زرائع سنگھ، بنارس ۲۶۔ چوہان دین پت رائے، آگرہ
- ۲۷۔ درگا پشاد، علی گڑھ ۲۸۔ راجہ دیسی سنگھ، دہلی
- ۲۹۔ دیوان دیپ سنگھ، جوشیار پور ۳۰۔ دیسی پرشاد، علی گڑھ
- ۳۱۔ مہاراجہ دگوچے سنگھ، بگرام پور ۳۲۔ رام غلام سنگھ، تحصیلدار، غازی پور
- ۳۳۔ روپ چندر گھوش، غازی پور ۳۴۔ رام زرائع رئیس، کانپور

سرسید نے سائنٹیفک سوسائٹی میں زراعت کے جدید ترین تجربے کرائے۔ تینوں پیکچر دلائے گئے۔ جدید سائنس برکت میں لکھو کر چھاپی گئیں لیکن انگریزی حکومت کے دباؤ میں اس عظیم الشان تجربہ کو بھی ایک تجربہ سمجھنا پڑا۔

۵۰-۱۸۶۹ء میں وہ لندن گئے وہاں انھوں نے اس وقت کے یوپی کے گورنر ولیم میور کی کتاب لائف آف محمد کا زندان شکن جواب لکھا۔ سرسید اپنے دونوں بیٹوں سید حامد اور سید محمود کی تعلیم کے لیے گئے۔ سرسید نے جب ۱۸۷۰ء میں لندن سے لوٹے تو محمدن ایگلو اور فیل کالج کا منصوبہ اور تہذیب الاخلاق جیسا مہذب آفریں رسالہ لے کر آئے۔

سرسید نے لندن جانے سے پہلے ایک بڑی غلطی کی جس سے حکومت کے ارباب ناراض ہو گئے یعنی ۱۸۶۹ء میں انھوں نے ایک اخبار اخبار سائنٹیفک سوسائٹی جاری کر دیا۔ سرسید اس اخبار کی پالیسی کے محرک تھے۔ پہلے ہی سال میں حکومت نے اخبار کی پالیسی اور لب و لہجہ کا سخت

نٹس یا اور اس کے ایڈیٹر نور محمد کو الگ کرنا پڑا۔ حکومت نے اس دھماکے کو باغیانہ بتایا۔
انگریزی حکومت سرسید کے دعوے کو تبدیل نہیں کر سکی اور آئندہ ۳۲ برس (۱۸۹۸ء)
تک سرسید کا یہ اخبار اسی طے اور مزاج سے نکلا۔ مداح پیدا کرتا رہا، مخالفت ہوتی رہی
حیاتِ جاوید میں یہ تلخ کہانی نہیں ہے۔

سرسید نے لندن میں دیکھا کہ وہاں کے اخبار اور رسالے تبدیلی اور فسر کے
بہت بڑے علوار ہوتے ہیں اسی لیے انھوں نے رسالہ تہذیب الاخلاق کا منصوبہ تیار کیا۔
یہ رسالہ ہندوستان میں غلامی، اینگلو اور فٹل کالج کی تحریک کا ترجمان، دینی فسر میں تہذیب
اور تحقیق کی آواز اور سماجی اقدار کی نئی تشکیل کا ذریعہ بن کر ظاہر ہوا۔ حکومت پسند اور
قدامت پسند طبقے نے اس کو پسند نہیں کیا۔ حکومت اعلیٰ مغربی تعلیم کے دواج کو پسند نہیں کرتی
تھی۔ اسی دوران میں ۱۸۷۲ء میں انڈیا نو بار میں پہلی مرتبہ انگریز وائسرائے لارڈ میسوک
غلطی سے قتل ہو گیا، قاتل خیر علی کو معلوم نہیں تھا کہ وہ وائسرائے کو قتل کر رہا ہے۔ نئے وائسرائے
لارڈ ناتھ بروک نے کالج کی حمایت کا فیصلہ کیا۔

سرسید کے بڑے مخالف علی بخش بریلوئی اور سید امداد علی حکومت کے خطاب
یافتہ اور ملازم تھے ان کی مخالفت سرکاری اشارے پر تھی۔

۱۸۷۲ء میں سرسید نے بنارس سے ایک کتاب شائع کی جس میں ان لوگوں کی
رائے کا خلاصہ پیش کیا تھا جو کالج کے تعلیمی منصوبے کو ایک خاص شکل میں دیکھنا چاہتے تھے
ان میں مشہور مفکر مسیح الدین کا کوروی جو لندن میں رہ چکے تھے اور جن کا خاندان پچھلے ستر برس
سے انگریزی حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر متمکن تھا۔ اس میں مسیح الدین کا کوروی کا رسالہ شامل
تھا۔ سخاوت علی مددپش اور سید مہدی علی کے رسائل شامل تھے۔ حالی کا یہ بیان غلط ہے کہ
سرسید دسپاک (خود رائے) طبیعت کے مالک تھے۔ سرسید نے ہر مرحلے پر منوے کو اہمیت
دی لیکن اپنی رائے اور عمل کو اختلاف میں الجھایا نہیں بلکہ سلجھایا اور آخر ۲۴ مئی ۱۸۷۵ء کو

علی گڑھ میں محمد کیم کی مصالحت میں ایم۔ اے۔ اور کالج کی بنیاد ڈال دی۔ دریاں سے وہ قافلہ شروع ہوا جس نے ہندوستان کے ہر حصے میں بہت بڑا بدلہ ادا کیا۔ اس کالج نے صرف مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچایا بلکہ ہندو بھی اس کے فائدے سے دور نہیں رہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ مسلمانوں نے عثمان ایگلو اور فٹیل کالج سے اتنا فائدہ نہیں اٹھایا جتنا اعلیٰ ذات کے ہندوؤں نے اٹھایا۔ اس وقت اور طالب علم وہ نسل میں وہ ضرورت سے زیادہ نایاب نہ کہتے تھے۔

علم اور تدریس کا انوکھا تجربہ تھا جہاں مقصد اور محور مسلمان تھے لیکن ہندو زیادہ میض یا بے بہت۔ اس کی بڑی وجہ انگریزوں کی ظاہری اور درپردہ مخالفت تھی۔ یہاں یہ بات کہنا ضروری ہے کہ کالج اور سرسید کے خلاف یہ مشہور کیا گیا کہ سرسید نے کالج زمینداروں کے لیے قائم کیا۔ اس کے اضلاع سے نہ ہونے کے برابر طالب علم آئے۔ وہاں انگریزی حکومت کی گرفت زیادہ تھی۔ اگر پنجاب سے مسلمان آتے تو شاید کالج بند ہو جاتا۔ رغبت سنگھ کے زمانے میں پنجاب کے مسلمان تباہ ہو گئے۔ پٹیار کی ریاست مسلمانوں کی سرپرست تھی بغیر سید محمد حسین دربار علیہ السلام کی کوشش سے پہلی بڑی امداد مہاراجہ پٹیار نے دی۔ کالج کی مخالفت میں انگریزوں کے ہنوازمیندار اور دوسرے درجے کے مولوی آگے آگے تھے اور یہ وہ لوگ تھے جن کے مقاصد قلیل جن کی نظر محدود تھی اور جن کا حوصلہ محدود تھا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ کالج کے اور فٹیل سیکشن جہاں قدیم درس نظامی اور جدید علوم کی تدریس جاری تھی، اس شعبے کو طالب علم نہیں مل رہے تھے۔ اس شعبے میں مولانا محمد اکبر ابن مولانا نور الحسن کاندھلوی موجود تھے۔ بعد میں شبلی نعمانی اسی شعبے میں استاد ہو کر آئے۔ آخر میں درس نظامی کی تعلیم کا یہ شعبہ ۱۸۸۵ء میں بند ہو گیا۔ مگر سید محمد اس شعبے کو زندہ رکھنا چاہتے تھے۔

سرسید نے ۱۸۸۲ء کے ہنر تعلیمی کمیشن کے سامنے صاف صاف بتایا کہ انگریز حکام ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اعلیٰ مغربی تعلیم کا رواج نہیں پاتے ہیں۔ سرسید نے کہا کہ تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہونا چاہیے۔ سرسید کی یہ آواز جامعہ ملیہ اسلامیہ میں بار بار دہرائی گئی۔ سرسید نہایت پامردی سے لڑتے رہے مگر یہ واقعات داستان بن کر بھی حیات جاوید کے صفحات سے غیر حاضر رہی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سرسید کو کالج کی ترقی اور تعمیر کے لیے روپیے

نہیں مل رہے تھے اور طلب علم بھی نہیں مل رہے تھے۔ مسلمان استاد نہیں مل رہے تھے شہر ڈپٹی کلرک بن رہے تھے۔ سرسید کی تعلیمی جدوجہد کی کہانی مصیبتوں اور مشکلوں کے کانٹوں کی راہ ہے یہاں بغیر آجوں کے پاؤں زخمی ہیں، یہ مخالفت دوز بروز بڑھتی گئی اور یہاں تک کہ سرسید نے کلچ کی تحریک کو ایک تعلیمی تحریک میں تبدیل کر دیا اور ۱۸۸۶ء میں عربی ایجوکیشنل کانگریس کی بنیاد ڈال دی۔ اب انھوں نے مختلف جگہ جیسے کے لیے اور مسلمانوں کو تعلیم کے لیے جگہاں چاہا۔ اس میں ان کو کچھ موافق بھی ملے۔ سرسید کے سامنے اس کانفرنس کے گیا رہ جیسے ہوئے۔ جن لوگوں نے ان جلسوں کی صدارت کی ان میں حشمت اللہ، عابد الملک، سید حسین، حبش شاہ دین دہلوی، تامل ذکر ہیں۔ اس کانفرنس کے بنانے کے تین برس بعد سرسید کو دسمبر ۱۸۸۹ء میں عربی ایجوکیشنل کانگریس کے لیے قانون ٹرسٹیاں بنانا پڑا کیوں کہ گورنمنٹ کانگریس کو ایک عربی فنانس کا کلچ بنانا چاہتی تھی۔ الہ آباد یونیورسٹی کو سرسید نے ایک لاہور کے طرز کی اور مشعل یونیورسٹی نہیں بننے دیا۔ اس قانون ٹرسٹی میں سید محمود کے آئندہ سگریٹری ہونے کا ذکر تھا۔

اب سرسید کے پرانے ساتھی مسیح اللہ خاں اور خواجہ محمد یوسف بھی سرسید کے مخالف ہو گئے، علی گڑھ اور بلند شہر کے رئیس انگریزی حکومت کے اشارے پر سخت مخالف ہو گئے۔ نواب لطیف علی خاں چھتاری جن کے والد نواب محمد علی خاں چھتاری سرسید کے پہلے سے مخالف تھے۔ سرکاری ملازمین کا ایک طبقہ اور مقامی رئیسوں کا ایک حصہ صرف اختلاف رکھتا تھا بلکہ سرسید اور ان کی تعلیمی تحریک کا دشمن تھا، یہاں تک کہ سرسید کی جان بھی خطرے میں پڑ گئی۔ سرسید کے انگریز سوانح نگار گرام جوہر مینڈنٹ پولیس بھی تھے اور حالی نے حیات جاوید میں اس کی گواہی دی ہے کہ مخالفین کا جوش بہت بڑھ گیا تھا۔ یہ عجب اتفاق ہے کہ حالی سرسید کے مخالفین کے گروہ سے ہمدردی رکھتے تھے جن کا اقرار حیات جاوید میں موجود ہے۔ سرسید نے حالی سے اپنی سوانح حیات لکھنے کو منع کیا تھا اور کاپی خالی نوامی تھی۔

وہ حضرات جو پہلے سرسید کے ساتھ تھے اور بعد میں ۱۸۸۹ء میں مخالف ہو گئے ان میں سے چند کے نام یہ ہیں :

۱- مسیح اللہ خاں ۲- حمید اللہ خاں (مولوی مسیح اللہ کے بیٹے)

- ۲۔ محمد رفیع ابن ابی نعیم، دہلی ۴۔ محمد منظر حسین ۵۔ منشی صفدر حسین ۶۔ محمد کریم
 خواجہ فضل احمد ۸۔ کنوز محمد عبدالغفور ۹۔ محمد سہیل علی خاں ۱۰۔ خواجہ محمد یوسف
 ۱۱۔ سر محمد لطف علی خاں ۱۲۔ خواجہ محمد اسماعیل

ان سب مخالفین کے ہاں میں سرسید نے مجبوراً لکھا:

”جو کہ مخالفین نے جو تعدادیں محدودے چند ہیں اور صرف پارٹی نینگ سے اور
 صرف نفسانیت سے مخالفت پارٹی قائم کر کے ایک دوسرے کی رائے نقل کی تھی اور
 پہلو با بھی اسی طرح ایک دوسرے کی نقل یا نقلہ ہیں اور بجز مخالفت پارٹی بنانے
 کے قوی ہمدردی یا کالی کے خائے کا کچھ خیال نہ تھا۔“

سرسید احمد خاں

۲۸ دسمبر ۱۸۹۹ء

قانونی ٹرسٹیاں کی حمایت میں نذیر احمد، ذکار اللہ، عابد الملک، ان کے بھائی سید حسن،
 سید علی بلگرامی، محمد حیات خاں دہلی واہ نواب مرزا اللہ خاں اور ان کے بھائی احمد سید خاں نے
 سرسید کا ساتھ دیا۔

جن متعدد حضرات نے سرسید کا ساتھ دیا ان کی فہرست یہ ہے:

- ۱۔ اسماعیل خاں رئیس دتاولی (سرسید کا ان کے گھر پر انتقال ہوا)
- ۲۔ مولانا حیات رسول، چریاکوٹ اعظم گڑھ
- ۳۔ نواب محمد علی خاں ابن مصطفیٰ خاں شیفہ ۴۔ سید محمد میر، دہلی میرٹھ
- ۵۔ سید محمد علی ۶۔ لڑی یار خاں، دادوں علی گڑھ
- ۷۔ میر عاشق علی، جلالی علی گڑھ ۸۔ محمد موسیٰ خاں، دتاولی
- ۹۔ سید محمد احمد خاں (سرسید احمد کے بھتیجے) بیتاپور
- ۱۰۔ سید امجد علی (پروفیسر) صادق پور الہ آباد ۱۱۔ ذکار اللہ، دہلی
- ۱۲۔ محمد برکت اللہ خاں، لاہور ۱۳۔ چراغ علی اعظم یار جنگ، حیدر آباد
- ۱۴۔ شمس العلماء عبدالرؤف، پٹنہ ۱۵۔ محمد اکرام اللہ خاں، دہلی

- ۱۶۔ دہلہ الملک مشاق حسین، اردہہہ ۱۷۔ سید محمد حامد، دہلی
- ۱۸۔ فتح نواز جنگ، حیدر آباد ۱۹۔ محمد امتیاز علی وزیر اعظم بھوپال، لاہوری
- ۲۰۔ صاحبزادہ عبید اللہ خاں، کوئٹہ ۲۱۔ خلیفہ سید محمد حسین، پٹیالہ
- ۲۲۔ خلیفہ سید محمد حسن، پٹیالہ ۲۳۔ سید اقبال علی، حیدر آباد
- ۲۴۔ نواب حزیق اللہ خاں، علی گڑھ ۲۵۔ سردار محمد حیات خاں، داہلہ کشمیر
- ۲۶۔ نظام الدین حسن، حیدر آباد ۲۷۔ محمد شمس اللہ خاں، فتحپور
- ۲۸۔ عبد المجید خاں، چونپور ۲۹۔ عبد الشکور خاں شروانی، علی گڑھ
- ۳۰۔ مرزا عابد علی بیگ، مراد آباد ۳۱۔ سید فرید الدین، الہ آباد
- ۳۲۔ رحمت اللہ بیگ (سر سید کے خاص رفیق)، بنارس
- ۳۳۔ سید محمود، علی گڑھ ۳۴۔ میر تراز علی، آگرہ
- ۳۵۔ محمد موسیٰ خاں، دہلی
- ۳۶۔ الطاف حسین حالی (۱۸۸۹ء) میں مخالفت رہے ۱۸۹۲ء میں ممبر مجلس، پانی پت
- ۳۷۔ محمد شاہ دین، لاہور ۳۸۔ سید اشرف الدین، کلکتہ
- ۳۹۔ نواب امیر حسن خاں، کلکتہ ۴۰۔ آفتاب احمد خاں، علی گڑھ
- ۴۱۔ طارق الحسن ابن مولانا محمد اکبر، کاندھلہ ۴۲۔ محمد بدر الحسن، کاندھلہ
- ۴۳۔ مرزا احمد وحید خاں طاب، دہلی ۴۴۔ نواب امیر الدین احمد خاں، لوہارو
- ۴۵۔ سید محمد حسن ذوالقدر، چونپور
- خلافت اور موافقت کے سیلاب اور بہاؤ نے طے کر دیا کہ سر سید کا راستہ ٹھیک تھا اور
آئندہ صدی شاید سر سید کی تحریک کو سراہے اور سمجھے۔ ◆◆

سرسید، اسلام اور مسلمان

جواہر لال نہرو / ترجمہ: سید مامد حسین

جب لوگ رفتہ رفتہ ہندو کی ہولناکیوں سے سنبھلے تو ان کے ذہنوں میں ایک
 ملا تھا اور انھیں کسی ایسی چیز کی تلاش تھی جو اُس غلام کو بُر کر دے۔ برطانوی حکومت کو
 تو جبار و ناجار قبول کرنا ہی پڑا مگر ماضی سے قطع تعلق کا نتیجہ صرف یہی نہیں ہوا کہ حکومت
 بال کئی بلکہ دونوں کے دلوں میں تردد اور انتشار پیدا ہو گیا اور انھیں اپنے آپ پر بھروسہ
 نہیں رہا۔ دراصل یہ قطع تعلق اندر سے بہت پہلے ہو چکا تھا اور اسی کی وجہ سے بنگال وغیرہ
 میں وہ تحریکیں شروع ہوئی تھیں جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں لیکن مسلمان اُس زمانے میں
 عام طور پر ہندوؤں سے کہیں زیادہ خلوت پسند تھے وہ مغربی تعلیم سے بھاگتے تھے اور پُرانے
 نظام کو دوبارہ قائم کرنے کا خواب دیکھا کرتے تھے اب وہ خواب باطل ہو چکا تھا۔ مگر پھر بھی
 انھیں کسی ایسی چیز کی ضرورت تھی جس کا سہارا لے سکیں۔ جدید تعلیم سے وہ اب بھی دور رہنا
 چاہتے تھے۔ بہت کچھ بحث مباحثے کے بعد بڑی مشکل سے سرسید احمد خاں نے رفتہ رفتہ ان
 کے ذہن کو انگریزی تعلیم کی طرف مائل کیا اور علی گڑھ کالج کی بنیاد لی۔ سرکاری ملازمت کی یہی
 ایک راہ تھی اور اس ملازمت کی کشش پُرانے تعصبات اور بیزاری پر غالب آگئی۔ یہ دلیل
 کہ ہندو تعلیم اور ملازمت میں بہت آگے بڑھ گئے ہیں مؤثر ثابت ہوئی اور مسلمان اس معاملے
 میں ان کی ریس کرنے لگے۔ پاری اور ہندو صنعت اور کاروبار میں ترقی کر رہے تھے لیکن

مسلمانوں کی ساری توجہ سرکاری ملازمت پر مرکوز تھی۔

لیکن اُن کی یہ سرگرمیاں بھی 'جو درحقیقت ایک بھونٹے سے طعنے تک محدود تھیں۔ اُن کے ذہن کے انقشار اور تردد کو دور نہ کر سکیں۔ ہندوؤں نے اس مشکل کو حل کرنے کے لیے ماضی کے آغوش میں پناہ لی تھی۔ قدیم فلسفے اور ادب 'آرٹ اور تاریخ کا مطالعہ اُن کے لیے باعث تسکین ثابت ہوا تھا۔ رام موہن رائے، دیانند، وہ پکانند اور دوسرے حضرات نے نئی ذہنی تحریکیں شروع کی تھیں۔ ایک طرف وہ انگریزی ادب کے چشمہ فیض سے سیراب ہو رہے تھے اور دوسری طرف اُن کے ذہن ہندوستان کے قدیم ریشوں اور سوراؤں کے انکار اور اعمال کی یاد سے اور انی اساطیر اور روایات سے معمور تھے جو وہ بچپن سے سنتے آئے تھے۔

اُن میں سے بہت سی چیزوں میں مسلم عوام بھی ہندوؤں کے ساتھ شریک تھے اس لیے کہ وہ ان قدیم روایات سے بخوبی آشنا تھے لیکن اب مسلمان خصوصاً اونچے طبقے کے لوگ یہ محسوس کرنے لگے کہ ان کے لیے ان نیم مذہبی روایات سے قطع رکھنا مناسب نہیں اور ان کا مسلمانوں میں رواج پانا اسلام کے منافی ہے۔ انھوں نے اپنی قومیت کی بنیادیں دوسری جگہ تلاش کیں۔ ایک حد تک یہ بنیادیں تاریخ ہند کے افغان اور مغل دور میں ملیں۔ مگر اس سے وہ غلام جو اُن کے ذہن میں تھا پُر نہ ہو سکا۔ یہ دونوں دور ہندوؤں مسلمانوں میں مشترک رہے تھے اور ہندوؤں کے دل سے یہ احساس دور ہو چکا تھا کہ مسلمان حکمرانوں کی حکومت برہمنی حکومت تھی مغل بادشاہ ہندوستان کے قومی بادشاہ تصور کیے جاتے تھے۔ اگرچہ اورنگ زیب کے معاملے میں کچھ اختلاف رائے تھا۔ یہ بات سنی خیز ہے کہ اکبر کو جسے ہندو خاص طور پر پسند کرتے ہیں مسلمان پچھلے چند سال سے ناپسند کرنے لگے ہیں۔ پچھلے برس ہندوستان میں اکبر کی چار صد سالہ سالگرہ منائی گئی، ہر طبقے کے لوگ، جن میں بہت سے مسلمان بھی تھے اُس میں شریک ہوئے مگر مسلم لیگ اس سے بالکل الگ رہی اس لیے کہ اکبر کی ذات ہندوؤں کے اتحاد کی علامت تھی۔

ان تہذیبی بنیادوں کی تلاش میں ہندوستانی مسلمانوں (یعنی اوسط طبقے کے لوگوں)

اسلامی تاریخ کے اہل حدیث کی طرف توجہ کی جب اسلامی تہذیب تمدن، اہلین، مسلمانین، دسلی
 ایشیاء و عربیہ علاقوں میں ایک تخلیق اور فاتحانہ قوت تھی۔ پہلے سے بھی ہندوستانی مسلمانوں کو
 تاریخ اسلام سے کچھ نہ کچھ دلچسپی تھی اور ہمایہ اسلامی ملکوں سے ان کے تھوڑے بہت تعلقات
 تھے اس کے علاوہ کے مروجہ پر نفرت ملکوں کے مسلمانوں کو مسئلہ میں حصہ ہوا کرتے تھے بلکہ یہ سارا
 تعلقات محدود اور سلی تھے اور ان کا ہندوستان کے مسلمانوں کے دائرہ نظر پر جو صرف ہندوستان
 تک محدود تھا کوئی اثر نہیں پڑتا تھا۔ دہلی کے افغان بادشاہ (خصوصاً محمد تغلق) قاہرہ کے عباسی
 خلیفہ کا قیادت کو تسلیم کرتے تھے۔ مسلمانین کے سلاطین عثمانی خلیفہ بن گئے تھے۔ مگر ہندوستان میں ان کی
 خلافت کبھی تسلیم نہیں کی گئی۔ مثل شہنشاہِ اکبر کے کسی شخص کو خلیفہ یا مذہبی پیشوا نہیں مانتے تھے۔ یہ تو
 بیسویں صدی کے آغاز کی بات ہے کہ مثل سلطنت کے زوال کے بعد ہندوستان کی مساجد میں خلیفے میں
 سلطان ترک کا نام لیا جانے لگا۔ قدر کے بعد یہ دستور عام ہو گیا۔

اس طرح ہندوستانی مسلمانوں کو اسلام کی گذشتہ سلطنت کی یاد سے اور اس خیال سے کہ
 کم سے کم ترکی میں ایک آزاد مسلم ریاست باقی ہے کچھ نفسیاتی تسکین حاصل ہوئی۔ یہ احساس ہندوستانی
 قومیت کے خلاف اور اس سے متصادم نہ تھا۔ بہت سے ہندو بھی اسلامی تاریخ سے آشنا اور اس
 کے مغز تھے۔ انھیں ترکی سے ہمدردی تھی کیوں کہ ترک بھی ان کی طرح ایشیائی تھے اور یورپ
 کی جارحانہ پالیسی کے شکار تھے مگر ظاہر ہے کہ ہندوؤں کی ہمدردی اتنی گہری نہیں تھی اور ان کی
 کسی نفسیاتی ضرورت کو پورا نہیں کرتی تھی۔

قدر کے بعد ہندوستانی مسلمان اس معصوم میں تھے کہ کون سی راہ اختیار کریں۔
 حکومت برطانیہ نے جان بوجھ کر ان پر ہندوؤں کی بہ نسبت بہت زیادہ تشدد کیا تھا اور اس
 تشدد سے مسلمانوں کے وہ طبقے خاص طور پر متاثر ہوئے تھے جن سے نئے بورژوا طبقے کے پیدا
 ہونے کا امکان تھا وہ اپنے آپ کو بے بس اور بے کس محسوس کرنے لگے۔ سخت انگریز دشمن اور
 قدامت پرست ہو گئے۔ برطانوی حکومت نے ان کے متعلق جو پالیسی اختیار کر رکھی تھی ۱۸۵۰ء
 اور ۱۸۸۰ء کے درمیان رفتہ رفتہ بدل گئی اور ان کے موافق ہو گئی۔ یہ تبدیلی اسی توازن قوت
 کے اصول پر مبنی تھی جسے انھوں نے ہمیشہ پیش نظر رکھا تھا مگر اس میں سرسید احمد خاں کا

بھی بہت بڑا حصہ تھا۔ اُن کو یقین تھا کہ مسلمانوں کی ترقی صرف اسی طرح ممکن ہے کہ وہ برطانوی حکام کے ساتھ اشتراک عمل کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان انگریزی تعلیم کو قبول کر لیں اس طرح قدامت پرستی کے تنگ دائرے سے باہر نکلیں۔ سرسید نے یورپی تہذیب کے جو مظاہر دیکھے تھے ان سے وہ بہت زیادہ متاثر تھے۔ ان کے چند خطوط و انھوں نے یورپ سے لکھے تھے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ان کی نظر مغرب کی چمک دمک سے خیرہ ہو گئی تھی اور وہ اپنا ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے تھے۔

سرسید احمد خاں ایک پُر جوش مصلح تھے اور وہ اسلام اور جدید سائنٹیفک منہج میں مطابقت پیدا کرنا چاہتے تھے۔ انھیں اسلام کے بنیادی عقائد پر عمل کرنا مقصود نہ تھا، بلکہ صرف کلام پاک کی عقلی تفسیر کرنا۔ انھوں نے نصرانیت اور اسلام کی بنیادی مشابہت کی طرف توجہ دلائی۔ وہ پردے کے مخالف تھے اور ترکوں کی خلافت کے قائل نہ تھے۔ مگر سب سے زیادہ شغف انھیں جدید تعلیم کو رواج دینے سے تھا۔ قومی تحریک کے شروع ہونے سے وہ بہت کھینکے کیونکہ ان کو یہ اندیشہ تھا کہ اگر برطانوی حکام کی ذرا سی بھی مخالفت کی گئی تو وہ اپنے تعلیمی پروگرام میں ان کی مدد سے محروم ہو جائیں گے۔ وہ اس مدد کو بہت ضروری سمجھتے تھے اس لیے انھوں نے مسلمانوں میں برطانیہ کی مخالفت کو دھماکارے کی کوشش کی اور ان کو نیشنل کانگریس سے، جو اس وقت تشکیل پا رہی تھی دور رکھا۔ ان کے قائل کیے ہوئے علی گڑھ کالج نے جن مقاصد کا اعلان کیا ان میں سے ایک مقصد ”ہندوستانی مسلمانوں کو تاج برطانیہ کی اچھی اور مفید رعایا بنانا“ بھی تھا۔ وہ نیشنل کانگریس کے اس بنا پر مخالفت نہ تھے کہ وہ اس کو ایک ہندو جماعت تصور کرتے تھے بلکہ اس وجہ سے کہ اُن کے خیال میں یہ سیاسی حیثیت سے شدت پسند تھی (حالانکہ اس زمانے میں اس کی یا ایسی بہت نرم تھی) اور ان کو برطانیہ کی مدد اور اشتراک عمل کی ضرورت تھی۔ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ غدر میں مسلمانوں نے بحیثیت مجموعی بغاوت نہیں کی اور ان میں سے بہت سے برطانوی حکومت کے وفادار رہے۔ وہ ہرگز ہندوؤں کے مخالف یا تفریق پسند نہ تھے۔ انھوں نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ مذہبی اختلافات کی کوئی سیاسی یا قومیت نہیں ہونی چاہیے۔ ایک جگہ کہتے ہیں ”کیا آپ ایک ہی ملک کے باشندے

نہیں ہیں۔ پور کچے کہ ہندو اور مسلمان کے قضا محض مذہبی امتیاز کے لیے استعمال ہوتے ہیں
 ورنہ سب لوگ 'خواہ ہندو ہیں یا مسلمان اور وہ عیسائی بھی جو اس ملک میں رہتے ہیں' سب
 سہ اس کا نام ہے ایک قوم ہیں۔

سر سید احمد خاں کا اثر مسلمانوں کے کچھ اونچے طبقے کے کچھ لوگوں پر ہوا۔ انھوں نے
 شری یا دیہاتی عوام سے کوئی واسطہ نہیں رکھا۔ یہ عوام اپنے اونچے طبقوں سے تقریباً بے تعلق
 تھے اور ان کے مقابلے میں ہندو عوام سے بہت قریب تھے۔ مسلمان اُمراء میں سے کچھ لوگ غلیہ
 مہد کے مکران خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے مگر عوام ان روایات کے حامل نہ تھے۔ ان میں سے
 'نر ہندو' ساج کے بہت ترین طبقوں سے تبدیلی مذہب کے ذریعے مسلمانوں میں شامل ہوئے
 تھے۔ ان کی حالت بہت افسوسناک تھی وہ انتہائی افلاس میں مبتلا اور استحصال کا شکار تھے۔
 سر سید کے زمانے کا میں کسی قابل اور مشہور افراد تھے۔ مذہب کی عقلی تفسیر میں بہت
 برجستہ اور نواب حسن الملک ان کے دست و بازو تھے۔ تعلیمی سرگرمیوں میں منشی کرامت علی
 منشی ذکا اللہ دلہوی، ڈاکٹر فزیر احمد، مولانا شبلی نعمانی اور اردو کے جید شاعر حالی نے ان کا ساتھ
 دیا۔ جہاں تک مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کے شروع کرنے اور انھیں سیاسی تحریک سے الگ رکھنے
 کا تعلق ہے سر سید احمد اپنی کوششوں میں کامیاب رہے۔ انھوں نے ایک مسلم ایجوکیشنل کانفرنس
 کی بیلوڈالی اور نئے متوسط طبقے کے مسلمانوں نے جو سرکاری ملازمت اور آزاد پیشوں میں تھے
 اس میں بہت شوق سے حصہ لیا۔ جب اتحاد اسلامی کی تحریک سلطان عبدالحمید کی سرپرستی میں شروع
 ہوئی تو ہندوستانی مسلمانوں کے اونچے طبقے کے کچھ لوگ اس سے متاثر ہوئے۔ حالانکہ سر سید احمد
 خاں نے اس کی مخالفت کی تھی اور اپنی تحریروں میں اس پر زور دیا کہ ہندوستانیوں کو سلطنت
 ترکی کے معاملات میں دلچسپی نہیں لینا چاہیے۔ فوجیان ترک تحریک کے بارے میں ہندوستانی
 مسلمانوں کے تاثرات مختلف تھے۔ شروع شروع میں ہندوستان کے اکثر مسلمان اس کو
 مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے اور عام طور پر لوگوں کی ہمدردی سلطان کے ساتھ تھی جس کے متعلق
 ان کا خیال تھا کہ وہ ترکی میں یورپی طاقتوں کی سازشوں کے خلاف سکندری کا کام دیتا ہے۔
 لیکن کچھ لوگوں نے 'جن میں ابوالکلام آزاد بھی تھے' فوجیان ترکوں کا اور ان کے آئینی اور

سماجی اصلاح کے پروگرام کا خیر مقدم کیا۔ ۱۹۱۱ء کی جنگ طرابلس میں جب اٹلی نے دفترا
 ترکی پر حملہ کر دیا اور اس کے بعد ۱۹۱۲ء اور ۱۹۱۳ء کی جنگ بلقان کے دوران میں ہندوستانی
 مسلمانوں میں ترکوں کے ساتھ ہمدردی کی ایسی زبردست لہر اٹھی جسے دیکھ کر حیرت ہوتی تھی۔
 یوں تو سبھی ہندوستانیوں کو ان سے تعلق خاطر اور ہمدردی تھی مگر مسلمانوں کے دلوں میں یہ
 جذبہ اس قدر شدید تھا جیسے ان کا اپنا معاملہ ہو۔ آخری اسلامی سلطنت منقرض ہوتی سے مراد
 رہی تھی۔ مسلمانوں کی آئندہ امیدوں کا مرکز تباہ ہو رہا تھا۔ دیگر مختلف احمدی افسردہ ترکی میں
 ایک جی مشن لے کر گئے اور اس کے لیے غریباں تک نے چندہ دیا۔ مدھیہ اس قدر تیزی سے اکٹھا
 ہوا کہ خود ہندوستانی مسلمانوں کے کسی کام کے لیے آج تک نہیں ہوا تھا۔ پہلی عالم گیر جنگ
 مسلمانوں کے لیے سخت آزمائش تھی کیونکہ ترکی برطانیہ کے غلام تھا۔ وہ بے بسی کی حالت
 میں کچھ نہ کر سکے۔ جب جنگ ختم ہوئی تو ان کے دبے ہوئے جذبات، خلافت کی تحریک میں
 اُبل پڑے۔ ◆◆

(تلاشِ ہند، حصہ دوم، دسمبر ۱۹۴۶ء)

سر سید کی مذہبی فکر

محمد مجیب / ترجمہ: محمد مہدی

سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) نے زندگی کو ہر پہلو سے دیکھا تھا اور اس کے
 مطالبات سے پوری طرح واقف تھے۔ اُن کے زمانے میں یا خود ہمارے زمانے میں جسے مذہبی یا
 دینی تعلیم تسلیم کیا جاتا ہے وہ انھیں حاصل نہیں ہوئی تھی جسے عام طور پر مذہبی زندگی تصور
 کیا جاتا تھا وہ اسی پر کار بند نہیں تھے۔ لڑکپن میں انھوں نے فارسی اور عربی پڑھی لیکن بہت زیادہ
 زور کے ساتھ نہیں اور نہ ہی وہ مذہبی قسم کے لوگوں کے ساتھ اُٹھے بیٹھے تھے۔ لیکن بعد میں
 انھوں نے خود اپنے اوپر جو فریضے عائد کیے انھیں پورا کرنے کے لیے انھوں نے مستند معلموں کے
 سامنے زانوس ادب تہ کیا۔ انھیں ریاضی اور علم ہیئت میں دلچسپی تھی۔ انھوں نے علم طب کا بھی
 مطالعہ کیا اور کچھ عرصے تک محنت بھی کی۔ انھوں نے دہلی کی یادگار عمارتوں کا حیرت ناک طور پر ایک
 منسل اور مجمع سرودے کیا اور ابو الفضل کی امین اکبری کا ایک ایڈیشن شائع کیا۔ اس کتاب کے
 جتنے بھی متن موجود تھے ان سب کا مقابلہ کر کے انھوں نے یہ نیا متن تیار کیا اور اس میں بہت سے
 مفید فقرے شامل کیے۔ صرف یہی دو تصانیف انھیں دنیا کے عالموں میں ایک بلند مقام دلانے کے لیے
 کافی تھیں۔ سر سید جو بھی کام کرتے تھے پوری جانفشانی اور تندہی سے کرتے تھے اور جو کام انھوں
 نے سر انجام دیے ان کے منصوبے انھوں نے بڑی تفصیل سے تیار کیے تھے۔ انجیل پر تفسیر لکھ کر وہ یہ

ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اس میں اور قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کام کے لیے انھوں نے جرانی سکھی، ایک چھاپہ خانہ قائم کیا جس میں جرانی، انگریزی اور اردو کے ٹائپ تھے لہذا اپنی اردو تفسیر کو انگریزی میں ترجمہ کرانے کے لیے ایک انگریز کو رکھا۔ بد قسمتی سے وہ اس کام کا صرف ایک حصہ ہی مکمل کر سکے لیکن صرف اتنے ہی کام میں انھوں نے ہمت کی وہ بے حد بے حساب تھے۔

نوجوانی کا کچھ زمانہ سرسید نے اُن چیزوں میں گزارا جنہیں لہو و لہب کہا جاتا ہے۔ بڑے بھائی کے انتقال کے بعد وہ کچھ مدت کے لیے بڑے مذہبی اور پرہیزگار ہو گئے لیکن جب ملازمت تلاش کرنی پڑی تو انھوں نے نسل دربار میں ایک اعلیٰ عہدے کی ملازمت کے مقابلے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تحت صدر امین کی ماتحتی میں عدالت کی ایک معمولی سی ملازمت کو ترجیح دی۔ بعد میں انھوں نے منصفی کا امتحان پاس کیا اور پھر منصب اور اعزاز میں برابر ترقی کرتے رہے۔ ۱۸۵۱ء-۵۸ء کے ہنگامے دہلی اور صوبہ متحدہ کے مسلمانوں کے لیے تباہی و بربادی لائے اور یہی سرسید کی زندگی میں ایک نیا موڑ بھی لائے۔ انھوں نے رہنمائی اور ہدایت کی زبردست خواہش محسوس کی۔ اپنے ذہن کی ہر گیری، اپنے کردار کی صلاحیت اور اپنی اخلاقی مضبوطی کی بدولت وہ اس کام کے لیے انتہائی موزوں آدمی تھے۔

کہا جاسکتا ہے کہ ہم نے خود مذہبی مفکر کی جو تعریف مقرر کی ہے سرسید اسلام کے متعلق اپنے خیالات کی وجہ سے اُس زمرے میں شامل نہیں کیے جاسکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انتہائی حساس اور پر غلو مسلمان تھے اور انگلستان کا دور دراز کا سفر صرف اس وجہ سے کیا کہ انڈیا آفس لائبریری اور برٹش میوزیم میں جا کر وہ مآخذ تلاش کریں جن کے ذریعے رسول اللہ پر سر ولیم مور کے لگائے ہوئے الزامات کی تردید کر سکیں۔ اُن کے زمانے میں ایسی بات سچی بھی نہیں جاسکتی تھی اور بعد کی نسل کے مسلمانوں میں ایک بھی شخص ایسا نظر نہیں آتا جو عالمانہ دنیا میں اسلام کے دفاع کو برقرار رکھنے کے لیے اس شدت سے فکرمند ہو لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ سرسید ایک پیکر ذہن رکھتے تھے بلکہ ایسا ذہن جو عقل سلیم رکھتا تھا۔ بنیادی طور پر وہ سیکولر اقدار کے حصول کے لیے کوشاں تھے وہ ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک باعزت مقام پر دیکھنا چاہتے تھے اور وہ ایمان داری سے اور بحال طور پر محسوس کرتے تھے کہ اسلام کے متعلق روایتی نقطہ نظر ترقی کی راہ میں دراصل ایک رکاوٹ ہے۔ 'ترقی'

مذہب تصور نہیں ہے، اسے سہارا بنانا ایک غیر منطقی فعل ہوتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ روایتی تصور یہ تھا کہ دنیوی اقتدار اور تمام اُن فرائضوں میں سے ہیں جو اسلام کو ملنا چاہئے۔ ترقی کے تسلسل بہ بندے بہت غور و فکر نہیں کیا تھا۔ ان کے لیے تو وہ واضح انداز میں تضاد کافی تھا جو انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان تھا اور وہ اسے اپنا مذہبی فرض سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی جائے کہ دیکھو تم نے دنیا اور اللہ کی غفلتوں میں اپنے آپ کو اتار کر لیا ہے۔

مذہب اسلام کی شان نہایت ارفع ہے اور دنیوی جہل و کمالت، دولت و فقرت کے مائل سے اور اُن میں ترقی کرنے سے اس میں کچھ خلل نہیں آتا جو ملا نصیحت کرتے ہیں کہ انگریزی پڑھنے اور علوم جدیدہ میں ترقی کرنے سے مسلمانوں کے ایمان میں خلل آتا ہے ان کو یاد رکھنا چاہیے کہ ”الایمان لا یزید ولا ینقص“ اور ان کو سوچنا چاہیے اور نہایت راستبازی سے کہنا چاہیے کہ اسلام میں دنیوی عزت حاصل کرنے میں کوئی تناقص نہیں ہے۔

لیکن دنیوی فلاح و بہبود کی یہ فکر بھی مذہب کو دنیوی فوائد حاصل کرنے کا صورت ایک ذریعہ بنا سکتی اور اس کی مدد مانیت کو چھین سکتی ہے۔ لیکن سرسید کی فہم اور ان کے مصلو ص نے انہیں اس بات کا اہل بنادیا کہ چند ایسے سوالات اٹھائیں جنہیں مذہب ہی حکم نہیں دے سکتا بلکہ صدیوں سے نظر انداز کرتے آئے تھے اور اُن کی اس خاموشی سے روحانی زندگی کو سخت صدمہ پہنچایا تھا۔

متاخرین اہل سنت و جماعت کے عجیب غلط مسئلہ بنایا ہے کہ اجتہاد ختم ہو گیا اور اب کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا۔ مگر اب ہمک اُن کو اس میں شبہ ہے کہ نفوذ باللہ نہایت حاتم النبیین کے خاتم المجتہدین کون ہے، کسی نے زید کو اور کسی نے عمرو کو بتلایا ہے۔۔۔۔

مگر ہم کو بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر علماء کا یہ مذہب ہے کہ ہر زمانے میں مجتہد کا ہونا ضروری ہے اور کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوتا۔۔۔

اس منطقی اختلاف نے ہم مسلمانوں کو دین و دنیا میں نہایت نقصان پہنچایا ہے اس لیے ہم کو چاہیے کہ ہم اس خیال کو چھوڑ دیں اور ہر بات کی تحقیق پر استعداد ہوں خواہ وہ بات دین کی ہو یا دنیا کی غور کرنا چاہیے کہ ہر گاہ زمانہ حادث ہے اور نئے امور اور نئی نئی حاجتیں ہم کو پیش آتی ہیں۔

بس اگر ہمارے پاس زندہ مجتہد موجود نہ ہوں گے تو ہم مرنے والے مجتہدوں سے نئی بات کا مسئلہ جو ان کے زمانے میں حادث بھی نہیں ہوتے تھے کیونکر پوچھیں گے۔ پس ہمارے لیے بھی مجتہد العصر والہا کا ہونا ضروری ہے یا

سرسید نے خود اپنے بارے میں کوئی دعویٰ نہیں کیا لیکن انھوں نے ایسے خیالات پیش کیے جنھوں نے انھیں واقعی مجتہد کا درجہ عطا کر دیا۔ انھوں نے کہا کہ اسلامی عقائد کو دو طریقوں سے اساس کی حیثیت حاصل ہے۔ کچھ بہت واضح طور پر قرآن اور مستند احادیث کے معنی مطابق ہیں۔ دوسرے عقائد جو تو انین فطرت کے جو بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی ہو سکتے۔ انھیں بھی اساس سمجھنا چاہیے کیونکہ منطقی طور پر یہ پہلی قسم کے عقائد سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کے عمدہ مددگار ہیں۔ مثلاً دونوں کو یکساں استناد حاصل ہے اور دونوں پر یقین واجب ہے۔ مثلاً خدا کے متعلق بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ خضوع و خشوع کے ساتھ خدا کی طرف رجوع ہو جاؤ۔ اس سے متعلق جو عقائد ہیں جیسے وضو، رکوع، سجدہ وغیرہ وہ اس عقیدے کی مدد کرتے اور اسے قائم کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار یا مندور ہو تو ان چیزوں کو ترک کر سکتا ہے لیکن اپنے آپ کو اللہ کی طرف رجوع کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ لیکن جب تک واقعی ایسی مانع وجہیں نہ ہوں دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ واقعی درائشہ دمد کا اجتہاد تھا۔ لیکن یہ بھی اتنا اشتغال انگیز نہ ہوتا اگر نیچر کو ایک اصول نہ بنا دیا گیا ہوتا لیکن سرسید کے موقف کا یہ منطقی نتیجہ تھا اور سرسید نے بڑی دلیری سے صحت صحت کہا کہ اگر عقائد اور فقہ قرآن اور مستند حدیثوں پر مبنی نہ ہوں تو دونوں میں اجتہاد کی اجازت ہے۔ اگر اجتہاد کی اجازت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اجماع اور قیاس کی پابندی واجب نہیں اور تقلید کو کس صورت میں لازم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

سرسید نے 'نیچر' کے اصول کو ذات و صفات الہی پر بھی منطبق کیا اور کہا کہ قرآن اور حدیثوں میں ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے انھیں لنوی معنی میں نہیں بلکہ استعارے اور کنائے کے طور پر سمجھنا چاہیے۔ یہی بات ان بیانون پر منطبق ہوتی ہے جو روزِ حشر، جنت، اور دوزخ کے متعلق ہیں۔ سرسید کا کہنا تھا کہ فرشتے نیچر کی قوتوں کی تجسیم ہیں، اجناسے مراد مہر اڑوں اور پہاڑوں کے جنسی قبائل ہیں۔ شیطان بذاتہ کوئی شخصیت نہیں ہے بلکہ انسان کے سفلی جذبات کی تجسیم

ہے۔ بات خدا کے تہاؤں کے گھنٹے کیوں کر زما دہ تھا جب فرشتوں اور اجنا پریتیں خدا پریتیں کا
 ہی بڑے قرار دیا جاتا تھا۔ جبہ اس دنیا کو صوف ایک طاعت کھا جاتا تھا جو صوف ایک ان دیکھی اور
 ذوق الطہارت حقیقت کی ایک شاہرہ تھی اور بس۔ لیکن سرسید نے جو دوسرے مسائل اٹھائے ان
 کے مقابلے میں ان کی دلیلیں کم ٹھیکیت وہ معلوم ہوتی ہیں۔ انھوں نے پورے زور و نور سے دلائل پیش
 کیے یہ ثابت کیا کہ غلامی اللہ کی نعمت اور مرضی کے خلاف ہے کیوں کہ قرآن میں یہ واضح حکم موجود
 ہے۔ مگر غلامیوں کو یا تو رہا کر دینا چاہیے یا بندہ لے کر چھوڑ دینا چاہیے۔ انھوں نے بتایا کہ میں
 جو انسان ہوں میں ہوں جس کے ایسے خیالات پیش کیے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں سند کتابوں
 کے ثبوت پیش کیے۔ ان کے زمانے کے مالوں کو اس انکشاف نے حیرت میں ڈال دیا کہ قرآن
 کے اسے واضح حکم کو نظر انداز کر دیا گیا تھا اور غلامی کے متعلق ایسا ضابطہ قانون تیار کر لیا
 گیا تھا جس کا مقصد صرف یہ معلوم ہوتا تھا کہ دیوبند مخالف خدا کے حکم کو قربان کر دیا جائے۔
 نہیں جس وقت سرسید یہ لکھ رہے تھے اُس وقت غلامی ایک ادارے کی حیثیت سے ختم ہو چکی
 تھی اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیاں قصہ پارینہ بن چکی تھیں۔ ہاں سرسید کے یہ خیالات
 وقت کے تقاضوں کے عین مطابق تھے کہ ایک سے زیادہ شادی صرف اسی صورت میں جائز نہ
 جب شوہر کو پورا یقین ہو کہ وہ بیویوں کے ساتھ برابری کا انصاف کر سکے گا۔ یہ کہ سود خوری کی
 ممانعت ہے لیکن حکومت کے پراسیکیوٹر یا فرض پر جو سود ملتا ہے وہ ناجائز نہیں ہے۔
 یہ غیر مسلموں کی طرح کپڑے پہننا اور ان کی طرح کھانا کھانا ناجائز نہیں ہے۔ یہ کہ حُبِ ایامی
 کے ساتھ ساتھ حُبِ انسانی بھی ہو سکتی ہے۔

اس جنگِ آزادی میں سرسید اکیلے نہیں تھے۔ یہ صبح ہے کہ ان کی باتوں سے لوگ چونک
 اُٹھتے تھے لیکن ان کے رفتار اور حامیوں نے ان کا ساتھ نہیں چھوڑا حالانکہ یہ بھی صبح ہے کہ شکل
 ہی سے کوئی ہوجا جو مکمل طور پر ان سے اتفاق کرتا ہو۔ اخیر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اپنی
 تمام تر توجہ اور وقت اس اسکول کی طرف مبذول کر دیں جسے ۱۸۷۵ء میں انھوں نے علی گڑھ میں
 قائم کیا تھا جو بعد ہی ایک کالج کی صورت اختیار کر گیا۔ اسکول اور کالج میں دینیات کا جو نصاب
 تھا اس سے ایسا لگتا تھا کہ گویا انھوں نے ایک سودا کر لیا تھا اور ملت سے کہہ رہے تھے کہ

میرے اسکول اور کالج کو قبول کرو جہاں 'نئی' تعلیم دیا جا رہا ہے اور میں یہ شرط تسلیم کرتا ہوں کہ اس تعلیم میں اسلام کے مطلق نئے تصورات کو شامل نہیں کیا جائے گا۔ مگر حقیقت ایسا نہیں بھی ہوا تو اعلیٰ قدروں کو ادنیٰ قدروں کے حق میں ترک کر دیا گیا۔ چند سو ایکڑ اُجاڑ زمین اور بغیر شخصیت کی چند عمارتوں کے محض دینی اور اخلاقی خورد و خوراک اور تفتیش کی لا انتہا دستوں کو قربان کر دیا گیا۔ چند سرسلمان خاندانوں کے بیٹوں کو حکومت کی ملازمت میں ادنیٰ گریڈ دلانے کے عوض میں پوری ملت کی مسائرتی اور معاشی زندگی کی از سر نو تعمیر کے کام کو قربان کر دیا گیا۔ سرسید کے سرخی ڈسے دایاں آن پڑی تھیں۔ مذہبی مسائل پر خورد و خوراک کرنے کا اُن کے پاس اب وقت کہاں تھا۔

عمل صالح کے تصور کو ٹھوس شکل دینے میں سرسید اپنے سے پہلے کے مذہبی مفکرین سے بہت آگے نکل گئے تھے۔ یہ تو ظاہر سی بات ہے کہ وہ اس دنیا میں کامیابیوں کے متعلق سوچ رہے تھے۔ بھی وجہ ہے کہ اخلاقیات پر اُن کی باتیں نہ تو پختے دین داروں کو متاثر کر سکیں اور نہ اُن کو جو اس روایتی خیال پر قائم تھے کہ مسلمان کا فرض یہ ہے کہ ان اصولوں کو رہنما بنائے جن سے اُسے منفرت حاصل ہو سکے۔ ذاتی مفاد کو ایک اخلاقی دلیل کے طور پر کبھی پیش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اگر ایک طوط سرسید قابل نہیں کر سکے تو دوسری طرف ان کے نقص اور مخالفت اخلاقی اور روحانی بانجھ پن کا شکار تھے اور ہدایت کے لیے کوئی راستہ پیش کرنے سے قاصر تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو ضرورت اس بات کی تھی کہ ایک صالح زندگی بسر کرنے کے لیے ان دو جہوں سے کوئی ایک راستہ اختیار کریں،

(۱) قرآن اور احادیث کا کھلے دماغ اور آزادانہ طور پر مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ صالح

زندگی کے لیے کیا چیزیں ضروری ہیں۔ اور

(۲) ان کا وہاں سرشت اور روحانی دروں بینی جس زندگی کو صالح بتائے اس پر عمل

کریں اور قرآن اور احادیث کو اپنی قوت اور روشنی کا سرچشمہ تصور کریں۔

یہ دونوں راستے ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں اور نہ ان میں متناقض ہے۔ ایک صحت مند سرشت 'وہاں اور روحانی دروں بینی کے بغیر قرآن اور حدیث کے مطالعے سے صحت اُسی قسم کے علماء پیدا ہو سکتے ہیں جن کی سلسل اور بجا طور پر مذمت کی جاتی رہی ہے اور صالح زندگی لامحالہ

تعلد کی شکل اختیار کرے۔ جس کی وجہ سے لوگ عصری تہذیبی اور سیاسی تحریکوں سے الگ
 رہیں گے اور ان مسائل کو سمجھنے کی تمام کوششیں راہیں جائیں گی جو اخلاقی اور روحانی قوت
 کے لئے کاروائے کا مطالعہ کر رہی ہیں۔ اولاً ایک اچھے مسلمان کا فرض ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ
 صلح صالح کیا ہے۔ اس کے بعد اپنے کام کے ذریعے اپنے آپ کو دریافت کرے کہ ان سماجی اور سیاسی
 مسائل وادیوں کو قبول کرے جن کے بغیر وہ مرد صالح نہیں بن سکتا۔ سریت کے بعد دو مسئلے یعنی
 عدل۔ اقبال اور مولانا آزاد ایسے آئے جنہیں ان کے مقابلے میں زیادہ موقع تھا کہ عمل صالح کی
 آنتہ کرتے اور مذہبی زندگی کو ایک نئی اہمیت عطا کرتے۔ جیسمتی یہ ہے کہ ان میں سے ایک
 یہ کام کر نہیں سکتا اور دوسرے نے یہ کام کیا تو وہ حق تنہا رہ گیا۔ ♦♦

سرسید کا تصور اسلام

آل احمد سکورہ

میں اکثر اپنے سے یہ سوال کرتا رہا ہوں کہ انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے ساتھ مذہب اور مذہبی انسان کی اہمیت کیوں کم ہوتی جا رہی ہے، کیوں آج کے بیشتر مفکران کے یہاں مذہب سے بے گانگی بلکہ بیزاری کا میلان زیادہ نمایاں ہے، کیوں مادی وسائل میں ترقی علم و دانش کے عروج، سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے ساتھ مذہب کے ہر گیر اثرات اور ان کی انسان کی پوری زندگی کو متاثر کرنے کی صلاحیت کم ہوتی جا رہی ہے۔ یہاں یہ سوال نہیں ہے کہ اب بھی کروڑوں انسان کسی نہ کسی مذہب کو مانتے ہیں اور لاکھوں اپنی زندگی کو اپنی بصیرت کے مطابق اس کے سانچے میں ڈھالے ہوئے ہیں یا ڈھانا چاہتے ہیں، یا دانشور اور مفکر ایک مذہبی بنیاد یا ایک روحانی پیاس کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں یا کچھ مؤرخ ٹوائین بی کی طرح انسانیت کی تاریخ کا خاکہ مرتب کرتے وقت ایک مذہبی رنگ کو خاصی اہمیت دیتے ہیں، یا کچھ سائنس دان اور ادیب سائنس اور روحانیت کا ملاپ کرنا چاہتے ہیں۔ میں ایمان داری سے محسوس کرتا ہوں کہ موجودہ ذہن و فکر گو سائنسی ترقی اور مادی خوش حالی کے جدید ترین نمونوں سے خوش نہیں ہے، پھر بھی مذہب کی ضرورت اور اہمیت کا وہ عام احساس آج نہیں پایا جاتا جو آج سے سو سال پیشتر تھا اور نہ اب مذہب سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ آج کے ذہن کے سارے سوالات کا تسلی بخش جواب دے سکتا ہے۔ میں نے انسانی تہذیب کے

اتحاد، تو مولیٰ کی تاریخ اور احکام اور اہل کی تاریخ کا جو تصور ثابت مطالعہ کیا ہے، اور مجھے یہ اعتراف ہے کہ یہ مطالعہ بہت گہرا نہیں ہے، اس نے مجھے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کیا کہ مثنوی انقلاب کے بعد انسان نے جو ترقی کی ہے اس میں مذہب کو بہت کم دخل رہا ہے بلکہ عام طور پر مذہب یا روحانی مذہب یا کلیسا یا علماء یا برہمن اس ترقی کے مخالف رہے ہیں اور یہ ترقی ان کی مخالفت کے باوجود ہوئی ہے۔ اس وجہ سے مجھے ایسا خیال ہوتا ہے کہ ہر دین جب شریعت بنا تو جہاں اس نے مدنی طور پر زندگی کے لیے ایک نظام اوقات بنایا وہاں اس نے ایک طرہ اپنے آپ کو تصور کر لیا یا سکینہ لیا اور دوسری طرہ یہ شریعت یا قانون ایک خاص طبقے کی بہرمن گنیا جس نے اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے ان قوانین کی روح کو منظر انداز کر دیا اور ان کی ان منہج تعمیر بر اصرار کیا جو وقت کے بدل جانے کے ساتھ اپنی حیثیات نقش اور حیثیات آفریں مسلا حیثیتیں نمونہ بنی تھیں اور اس لیے انسان کی ادنیٰ ترقی، تعمیر فطرت، تعمیر کائنات، مثنوی نفعی نفعی کی سہولتوں اور سماجی علاج کے منصوبوں میں خارج ہوتی تھیں اس لیے میرے نزدیک موجودہ دور کے امراض کا علاج مذہب کے اس پرانے نسخے سے نہیں ہو سکتا جس کا نام شریعت ہے کیونکہ موجودہ دور کی برکتیں اور نعمتیں مذہب سے قرب یا بے گانگی کی وجہ سے نہیں بلکہ وہ قانون قدرت کے مطابق موجودہ فکر کی پیداوار ہیں۔ ہر تحریک اپنے ساتھ کچھ برکتیں اور زمینیں لاتی ہے، بلکہ ہر برکت کچھ عرصے کے بعد اپنی حد سے بڑھ کر ایک زحمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح کچھ برکتوں کے ساتھ ایک دوسرے قسم کی زمینیں چبکی ہوتی ہیں۔ مشین ہزاروں آدمیوں کے مہینوں کے کام کو منٹوں میں کر دیتی ہے۔ اس کی وجہ سے فرصت (Leisure) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے اور فرصت تفریح چاہتی ہے، داغ سوزی نہیں چاہتی۔ یہ تفریح چکر ذہن کو بیدار نہیں کرتی بلکہ سلاقی ہے اس لیے ایک قسم کی افیون بن جاتی ہے جو بالآخر اعصاب کو بے معنی حیثیات کا عادی بنا دیتی ہے۔ اس کا علاج فرصت کو کم کرنے یا تفریح کو ختم کرنے میں نہیں بلکہ ایسی بے معنویت کی حامل تفریحات کو عام کرنے میں ہے جو اقدار کے احساس کو باقی رکھیں اور اعصاب کو امراض کی طرف نہ لے جائیں۔ مذہب کے تین بڑے پہلو کچھ جاسکتے ہیں۔ ایک عقائد، دوسرا عبادات، تیسرا معاملات۔ ظاہر ہے کہ عقائد کے سلسلے میں بنیادی عقیدہ توحید اور رسالت کا ہے۔ ایمان کے لیے اقرار باللسان

کے ساتھ تصدیق بالقلب کی بھی شراب ہے، لیکن چونکہ دل کا حال ہم نہیں جانتے اس لیے سوائے اس کے کہ ہم اقرار باللسان کو مان لیں، ہمارے لیے کوئی چارہ کار نہیں ہے یعنی جو اپنے کو مسلمان کہتا ہے وہ مسلمان ہے اور ہمیں اس کے قول پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ رہا عبادات کا معاملہ تو یہ عبادات دو قسم کی ہیں۔ ایک انفرادی عبادتیں اور ایک اجتماعی عبادتیں جس طرح عقیدے کے معاملے میں صدیوں سے مسلمانوں نے تکفیر کے سہارے ایک دوسرے کو گرانے کی کوشش کی ہے اور اس کی وجہ سے بہت سے فرقوں کا آغاز ہوا ہے، اسی طرح عبادات کے معاملے میں افراط و تفریط ہوئی ہے اور امام کی داڑھی پر اصرار یا لاڈلہ اسپیکر کے بغیر نماز پر اصرار یا آمین بالجہر کی مخالفت یا موافقت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح عقیدے کے معاملے میں بنیادی شرما کو کافی نہیں سمجھا گیا، اسی طرح عبادات کے سلسلے میں دین کی روح کے بجائے منتی کے فتوے کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ رویت ہلال کا مسئلہ اس کا مزید ثبوت، ہم پہنچتا ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ عقیدے کے معاملے میں اگرچہ دنیوی زندگی کی سہولتوں پر اول اول نظر تھی مگر بعد کے شارحین نے ایک فارغ البال طبقے کے لیے عقائد اور عبادات کے ایسے قوانین بنائے کہ دنیوی زندگی کی مصروفیات میں خلل پڑنے لگا۔ ہمیں میں نے پڑھا تھا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ صبح کی نماز میں بڑی لمبی لمبی سورتیں پڑھتے تھے۔ ایک صحابی انھیں اپنے کام پر جانا تھا، نیت توڑ کر اور صحت چھوڑ کر چلے گئے۔ اُن سے پوچھا گیا اور بالآخر معاملہ رسول اللہؐ تک پہنچا۔ آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو طویل سورتیں پڑھنے سے منع کیا۔ میرے نزدیک اسلام کی حیات بخشش اور حیات آفریں طاقت کو ان مبقرین اور شارحین نے بہت نقصان پہنچایا کیونکہ ان کی نظر مذہب کے تیسرے پہلو یعنی معاملات پر اتنی گہری نہ تھی۔

معاملات کا تعلق صرف ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان سے رشتے تک نہیں ہے، بلکہ اس میں غیر مسلموں سے رشتہ بھی آجاتا ہے۔ معاملات کے سلسلے میں اسلام کے اصول عدل اور مساوات پر مبنی ہیں مگر عملی زندگی میں پہلے بادشاہت نے، پھر فتوحات نے، پھر رسم و رواج نے اس سخن سلوک پر ایسی گرد چڑھادی کہ معاملات کے دور رس اثرات کو نظر انداز کر کے صرف عقائد اور عبادات کی صحت اور ایک خاص معیار کے مطابق صحت پر زور دیا گیا۔ معاملات میں،

معاشرت، میثاق کا پورا انعام، سیاسی اور سماجی زندگی کے سبھی حوزوں آجاتے ہیں۔ سماجی تبدیلیوں کے ساتھ معاملات کے اس تصور میں تبدیلی ضروری تھی مگر مجموعی طور پر اس تبدیلی کی فائیت کی گئی اور جس لوگوں نے اس تبدیلی پر زور دیا انہیں کافر زندیق کہا گیا۔ یہاں اس کیفیت پر زور دینا مقصود ہے کہ سامنتی یا جاگیردارانہ نظام کے تقاضے اور تحے اور صنعتی نظام کے اور اور ٹولسٹ نظام کے اور ہیں لیکن تاریخ عالم کا یہ ایک عجوبہ ہے کہ جس طرح مغرب میں کلیسا نے عام طور پر برسرِ اقتدار طبقے کا ساتھ دیا، اسی طرح اسلام کی تاریخ میں بھی چند نفوس قدسہ اور آزاد راہوں کو چھوڑ کر عام طور پر ایسے علماء برسرِ اقتدار طبقے کو جلد میسر آ گئے جو بجا بے بنیادی مسائل پر غور کرنے کے اور سماجی تبدیلیوں کا ساتھ دینے کے عام مسلمانوں پر اپنا اثر قائم رکھنے کے لیے فقہ کے خاص اصولوں کی پابندی پر زور دیتے رہے، یا اپنے محدود دائرے میں اپنی تہذیب کو

رہے اور دنیوی معاملات میں قیادت کو بادشاہوں یا فاتحوں یا فوج

کی سامنتی کے لیے اس کے دنیوی پہلو پر جو توجہ ضروری تھی وہ نہ

تصور اسلام میں نہیں ہے مگر جبروت کی روح موجود ہے۔ جب انقلاب نہ

حریت کا نعرہ بلند ہوا اور اس سے پوری دنیا متاثر ہوئی تو اس کی گونج اول

دیر میں پہنچی، دوسرے قدیم نظام تعلیم نے چونکہ ذہن کو فروعات میں اُلجھے رہنے کا عادی بنا دیا تھا اور علوم دینیہ کی تفصیل ایک ایسا طبقہ کرتا تھا جو دنیوی علوم کے بڑھتے ہوئے سرمائے سے کماتھاقت نہ تھا، اس لیے جس طرح برہمن اپنی ذات کے اقتدار کو باقی رکھنے کے لیے سنسکرت کی تعلیم کو عام نہیں کرنا چاہتا تھا، اسی طرح علماء بھی علوم دینیہ کی تعلیم صرف ایک خاص طبقے کے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لیے چاہتے تھے، اس کا عام ہونا اور دنیوی علوم سے مربوط ہونا انہیں گوارا نہ تھا۔ اپنے استاد کے نام اور رنگ زیب کا خط اس کی بہت اچھی مثال ہے۔ شاہ ولی اللہ نے بھی اپنے رسالے الانصاف فی بیان سبب الاختلاف میں ایسے علماء و فضلاء کے متعلق ایک دلچسپ بات کہی ہے:

"خلفائے راشدین کا مبارک دور جب ختم ہو گیا تو زمام خلافت

ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو نہ اس امانت کو اٹھانے کی صلاحیت

رکھتے تھے اور نہ ان میں فتاویٰ اور احکام شریعت سے گہرا لگاؤ تھا

اس لیے وہ مقدمات فیصل کرنے کے لیے اہم قضائے شرعی جاری کرنے کے لیے مجبور ہوئے کہ فقہائے مددلیں اور ہر وقت انہیں اپنے ساتھ رکھیں..... جاہ پسند لوگوں نے جب دیکھا کہ ان (فقہاء) کی بڑی عزت ہے اور وہ اپنے اعراض اور استغناء کے باوجود ارباب حکومت کے مطلوب خاطر بنے ہوئے ہیں تو ان کے دلوں میں اس علم دین کے حاصل کرنے کا انتہائی شوق پیدا ہو گیا تاکہ اسے بازار میں فکر عزت و شرف کا سودا کریں..... قیل و قال اور اعتراض و جواب کا بازار گرم ہو چکا تھا اور بحث و مناظرے کی راہیں ہموار ہو چکی تھیں۔ ان فقہاء کے لیے یہ چیزیں خاص تو جسمہ اور دلچسپی کا مرکز بن گئیں اور ایک مدت تک یہی رہیں۔ یہاں تک کہ ایسے غلام اور سلاطین پیدا ہوئے جو بعض مناظروں کے بڑے دلدادہ تھے جنہیں اس وضاحت کے سننے کا شوق تھا کہ غلام مسئلے میں اولیٰ مسلک مسلک منہی ہے یا مسلک شافعی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ارباب فن کلام اور دیگر علوم کے میدانی تحقیق و جستجو سے نکل کر اختلافی مسائل فقہ کے معرکے میں اتر آئے۔۔۔۔۔ بستم یہ کہ ان کا خیال تھا کہ وہ اس طرح شریعت کے اسرار و دقائق کا استنباط کر رہے ہیں۔۔۔۔۔ اس خیال کے ماتحت انہوں نے تصنیفات اور استنباطات کا ڈھیر لگا دیا اور بحث و جدال کے گونا گوں اسلحے ایجاد کر ڈالے۔ افسوس کہ وہ اب تک اسی روش پر چلے جا رہے ہیں۔

نہیں معلوم اب مستقبل میں کیا ہونے والا ہے۔“

اقتباس اننا علی گڑھ تحریک / ۱۰۶۰۱۵

میں دراصل اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یورپ نے ازمنہ و سنی کی جن ذہنی پابندیوں اور فکر پر احتساب سے نشاۃ ثانیہ کے دور میں آزادی حاصل کر لی۔ اسلامی دنیا نے یہ کوشش شاہ ولی اللہ سرسید اور جمال الدین افغانی کے ذریعے اپنے اپنے دائرے میں کی مگر دراصل جمہوری طور پر یہ احتساب اور پابندی ابھی تک موجود ہے۔ میرے نزدیک یورپ میں دور جدید، صنعتی انقلاب، انقلاب فرانس،

انیسویں صدی کی سائنس، مدرسی تعلیم، روسی انقلاب اور بیسویں صدی کی ساری ذہنی و فکری ترقی اس ذہنی آزادی کی مرہونِ وقت ہے جس نے ایک طرف حریتِ فکر پر پابندی کو ختم کیا، دوسری طرف سماجی اور سیاسی زندگی میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کی فلاح کو قدر بنایا اور زیادہ سے زیادہ لوگوں میں ایسی تعلیم رائج کی کہ وہ خدمتِ خلق، محبت اور سماجی انصاف کو عام کرنے میں لگ جائیں۔ اسلامی دنیا میں مجموعی طور پر یہ نشاۃ ثانیہ کا دور کہیں پورے طور پر نہیں آیا۔ جاں آباؤاں چند ہی معاملات میں نشاۃ ثانیہ کے ثمراتِ ظہور میں آئے۔ دوسرے اسباب دیکھنا سنت و حرمت کی طرف پوری توجہ نہ کی۔ مذہبی علوم کے ذریعہ

اس نے انجینیئری، ڈاکٹری، جراحی کے کاروبار میں غیر مسلموں کی اجازت دیا، تاج اور اہل حرفہ پیدا نہیں کیے۔ ان کے مقابلے میں دربار

زمینداروں کو زمین دے کر وہ بے فکر ہو گئی۔ اس زمین کے غائب است

برصانے اور کانوں کے استعمال پر پوری توجہ نہیں کی۔ آخر یہ کیا بات ہے کہ لوہے سے نہت ہیں اور تلواریں بھائی گئیں اور سونے چاندی اور ہیرے نکال کر دولتِ جمع کی گئی مگر ریزین مندریانہ خزانے پر اس کی نظر کم گئی۔ علمائے توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ اسلام کی روح کو اور اس کی حیاتِ بخش اور حیاتِ آفریں توت کو عام کر کے 'عام اسلامی دنیا میں زندگی کی وہ دوڑا دیں گے مگر وہ عموماً اس جاگیردارانہ نظام اور اس شہنشاہیت کی پشت پناہی میں لگے رہے جو رفتہ رفتہ بے وقت کی مانگی جوتی جا رہی تھی۔ میرے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کی آمدِ قدیم ہندوستان کے ذات پات میں بکڑے ہوئے اور تنگ حصاروں میں پناہ گزین لوگوں کے لیے ایک تازہ ہوا کا جھونکا تھا، جو نظامِ مسلمان اپنے ساتھ لائے تھے، اس میں نسبتاً علم کو عام کرنے اور سماج کی بہتر تنظیم کی صلاحیت تھی مگر جب یہ صلاحیت باقی رہی تو قدیم ہندوستان اور ازمنہ وسطیٰ کے ہندوستان دونوں کو مغرب کے زیادہ فعال، زیادہ ہمہ گیر، زیادہ حیات آفریں، زیادہ سماجی خیر اور دنیوی فلاح رکھنے والے نظریات نے جن کے پیچھے روشن خیالی کے دورِ Age of Enlightenment کی روشنی کی کرن تھی، اس پس ماندہ، جامد، تنگ نظر، اختلافات، رنجشوں، خود غرضیوں اور فروعات میں گھرے ہوئے نظام کو شکست دے دی۔ یہ بات کسی غلامانہ ذہن یا مغرب سے معوبیت کی بناء

پر نہیں بھی جا رہی ہے، اس وجہ سے کسی جا رہی ہے کہ میرے نزدیک انسانی تہذیب ایک اکائی ہے۔ اس زمانے میں اس کی قیادت ایشیا اور افریقہ نے کی۔ پھر یہ قیادت عربوں کے ذریعے سے یورپ کو ملی اور آج تک یورپ اور امریکہ نے اس کا دواں کی قیادت کی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ فکر کے دائرے میں بھی مغربی ممالک کا کارنامہ کیفیت و کمیت کے لحاظ سے کسی سے کم نہیں ہے۔ علوم کے لحاظ سے اس کا سرمایہ دوسری تمام تہذیبوں کے سرمایے پر فوقیت لے گیا ہے۔ فطرت کی تفسیر اور مادی وسائل کی فراوانی کے لحاظ سے اس کا جواب نہیں ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی میں اس نے صدیوں کا کام برسوں میں کیا ہے۔ اگر صرف اسلامی علوم کو لیا جائے تو یورپ اور امریکہ نے اسلام پر جو تحقیق کی ہے وہ باوجود بعض فطری مجبوریوں کے، مجموعی طور پر اسلامی دوروں اور محققوں سے بن نہ سکی۔ میرے نزدیک ان سب ترقیوں کا راز حریتِ فکر میں ہے اور جب تک اسلامی دنیا حریتِ فکر کو نہ اپنائے گی، دنیا اور دین دونوں کے دائرے میں کوئی قابل ذکر ترقی نہ کر سکے گی۔

اس لیے میں نے آج کی گفتگو کے لیے سرسید کے رول کا ذکر ضروری سمجھا۔ سرسید کی دوسری خدمات بڑی عظیم الشان ہیں مگر میرے نزدیک ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اس عقلیت کو جو روشن خیالی کے دور نے مغرب کو عطا کی تھی اپنا راہبر بنایا، علم کی جستجو کی اور عقل اور علم دونوں کو فطرت یا Nature میں سمودیا۔ فطرتِ علم کا سرچشمہ ہے اور عقل کی کسوٹی، فطرتِ کلمہ دار ہے اور فطرتِ مہربان۔ اگر آدمی فطرت کی بات پر کان دھرے تو وہ کبھی بہک نہیں سکتا۔ اسے تو فطرت کے ارشادات کی پابندی کرنا ہے۔

سرسید کی تحریک نے رفتہ رفتہ اپنے اثرات دکھائے مگر سرسید کی عظیم الشان ذہنی بیداری کی ہم کا بنیادی کام مسلمانوں کی ذہنی تربیت تھی جس کے لیے رواجی مذہب پر انھیں کاری ضرب لگانا پڑی لیکن وہ ایم۔ اے۔ او کالج کے قیام کی زینت بن کر رہ گئی۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ذہن پر بیسویں صدی میں سب سے گہرے اثرات امیر علی، ابوالکلام آزاد، نیاز فتح پوری اور اقبال کے پڑے ہیں۔ چاروں نے سرسید سے فیض حاصل کیا، چاروں کو سرسید کی تحریک کی روشنی ہی میں سمجھا جاسکتا ہے مگر چاروں کا عملی گرتھ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ وہ ایم۔ اے۔

اٹھائے جن کی ہمارے رشید صاحب تعریف کرتے نہیں تھکتے، مسلمانوں کی ذہنی قیادت اس لیے نہ
 اڑسکا کہ سرسید نے اس کی خاطر پہلے تو تہذیب الاخلاق میں اخلاقی مسائل پر مضامین بند کرنے کا
 وعدہ کیا اور پھر کالج کی مذہبی تعلیم اس طبقے کے حوالے کر دی جس کی مخالفت وہ نور خورشید سے اپنی
 قریب مدد میں کر چکے تھے۔ ظاہر ہے کہ مغربی علوم کی تعلیم اور انگریزی کے پائے سے تعلیم کے
 اچھے نتائج بھی برآمد ہوں مگر سرسید کا بنیادی کام پورا نہ ہو سکا۔ یہ بنیادی کام ہندوستانی
 مسلمانوں کو ازمنہ و سلی کے ذہن سے نکال کر روشن خیالی کے دور میں لانے کا تھا۔ سرسید سے
 کالج کا جو ابتدائی خاکہ بنایا تھا اس میں بھی یہ گنجائش تھی کہ حالات خاندانی و تعلیمی
 کیے جاسکیں مگر اس خاکے کے صرف پہلے حصے پر عمل ہو سکا دوسرے۔

وہت ہی نہیں آئی۔ وہ خاکہ یہ تھا،

پہلا مدرسہ انگریزی کا ہوگا۔ اس میں بالکل

جائے گی اور تمام علوم و فنون جو کچھ اس میں ہوگا سب انگریزی۔
 ہوگا۔ اس مدرسے کے لیے دو مقصد سید صاحب کے پیش نظر تھے۔ ایک
 یہ کہ جو لوگ سرکاری عہدوں اور عورتوں کے خواہاں ہیں وہ اس سے
 فائدہ اٹھائیں۔ دوسرے مسلمانوں میں بھی ایک جماعت اس قسم کی ہو
 کہ وہ نہایت اعلیٰ درجے کا کمال انگریزی میں حاصل کر لے کیونکہ اس
 جماعت سے ملک اور ملک کے لوگوں کو اور ترقی تعلیم کو بہت فائدہ
 ہوگا اور وہ ذریعہ اور منبع شیوع علم کے بن جاویں گے۔ ان کی بدولت
 تمام علوم انگریزی سے اردو میں آجاویں گے اور ان کی ذات سے ملک کو
 منفعت عظیم پہنچے گی۔

دوسرا اردو مدرسہ۔ اس میں تمام علوم و فنون بہ زبان اردو

پڑھائے جائیں گے۔

تیسرا عربی فارسی مدرسہ۔ اس میں ان انگریزی اور اردو مدرسوں

کے فارغ التحصیل طلباء کو جنہوں نے علوم و فنون پڑھ لینے کے بعد عربی یا

فارسی لٹریچر و علوم میں کمال حاصل کرنے کا ارادہ کیا چوگا تو ان کی پڑھائی، فارسی عربی میں اعلیٰ درجے تک اس مدرسے میں ہوگی۔

ہمیں معلوم ہے کہ آزاد کا مدرسہ قائم ہوا مذہبی عربی کا اور انگریزی مدرسے کا بھی صریح پہلا مقصد پورا ہوا۔ ڈاکٹر طاہر حسین نے اپنی کتاب ہندوستان قومیت اور قومی تہذیب میں لکھا ہے:

”علی گڑھ اس طبقے کے لوگوں کی آرزوؤں اور حوصلوں کا آئینہ بن گیا۔ اس میں خوش حال خاندانوں کے لڑکے بقدر ضرورت جدید تعلیم حاصل کرتے تھے لیکن زیادہ نورانیہ وضع و لباس، اخلاق و آداب، کھیلوں اور ورزشوں پر دیا جاتا تھا جن کے ذریعے سے انگریز حاکموں کی خوشنودی اور قربت حاصل ہو سکے۔۔۔۔۔ سرسید کی اصلاحی تحریک کے دوسرے پہلوؤں سے علی گڑھ کا مدرسہ قریب قریب بے قطن رہا۔ ان کے مذہبی افکار تو دراصل مسلمانوں کے کسی طبقے میں مقبول ہی نہیں ہوئے لیکن اردو ادیب پر اور مسلمانوں کی عام ذہنی زندگی پر جو زبردست اثرات انھوں نے ڈالے وہ زیادہ تر براہ راست، بغیر علی گڑھ کے توسط کے، انفرادی طور پر علی گڑھ کے بعض طلباء میں جنھیں سرسید سے ذاتی سابقہ رہا، ان کے علمی ذوق، ان کی آزادی فکر، ان کے جوش و اصلاح اور حکومت کے مقابلے میں ان کے وقار اور خودداری کا شاہد ضرور پیدا ہو گیا۔“

سرسید کے متعلق ان کے دور کے خالص پڑھے اور سمجھ دار لوگوں کا عام تاثر اکبر کے ان اشعار سے واضح ہو جائے گا:

حاضر ہوا میں خدمت سید میں ایک بات افسوس ہے کہ جو نہ سکی کچھ زیادہ بات
بولے کہ تجھ پہ دین کی اصلاح فرض ہے میں چل دیا یہ کہہ کے کہ آداب عرض ہے
آئیے دیکھیں کہ اکبر نے جسے دین کی اصلاح کہا ہے اور جسے اس زمانے میں نہجرت، بے دینی

الحاد اور کفر کا نام بھی دیا گیا تھا، مسائل کیا تھے،

”خلا خالق و صانع تمام کائنات کا ہے۔ اس کا کلام اور جس کو اس نے رسالت پر مبعوث کیا ہرگز غلط نہ حقیقت و غلط واقعہ نہیں ہو سکتا۔ کلام مجید کلام الہی ہے۔ قرآن مجید کی جو آیات ہیں حقائق حقیقت معلوم ہوتی ہیں یا تو ہم نے ان کا مطلب غلط سمجھا ہے یا حقیقت یاد داتے کو غلط سمجھا ہے“ وہابیات میں سنت نبوی کی احکامات میں ہم مجبور ہیں اور مذہبی امور میں مجاز۔ احکام منصوصہ احکام دین بالیقین میں اور باقی مسائل اجتہادی اور قیاسی سب ظنی ہیں۔“

عقل جس سے سرسید کی نرلو Rationalism نہیں بلکہ توحید:

Reason ہے، نیچر اور قوانین کو سمجھنے میں ہماری مدد کر سکتی ہے:

شخص عقل اور انسانی عقل یا عقل کلی میں فرق ہے۔ ایک عقل کی عقلی دوسرے شخص کی عقل سے اور ایک زمانے کی عقلوں کی عقل سے دوسرے زمانوں کی عقلوں کی عقل سے صحیح ہو جاتی ہے۔ اس تجرباتی عقل کے علاوہ کوئی اور رہتا نہیں ہونا چاہیے۔ اجماع امت یا اجتہاد ائمہ واجب التعلیل نہیں ہے۔ ہر تعلیم یافتہ اور صحیح عقل مسلمان اس بات کا حق دار ہے کہ ان مسائل میں جن کی بابت کوئی نص صریح موجود نہیں ہے اپنی عقل اور بصیرت کے مطابق اسلام کی تعبیر کرے۔ ”مذہب اسلام ان بندشوں کو توڑنے آیا تھا جو فطرت یا نیچر پر لوگوں نے باندھی تھیں اور کوئی نئی بندش نیچر یا خدا کے دین پر باندھنے نہیں آیا۔ اس نے قیدیوں کی بیڑیوں کو توڑا ہے اور کوئی نئی بیڑی یا پھکڑی نہیں ڈالی ہے۔ اس نے پورا حق آزادی کا فطرت، نیچر کے مطابق لوگوں کو دیا ہے اور اس کو ان کا دین بلکہ خدا کا دین بتایا ہے۔ بس اوپر کی بندشوں کو توڑنے دو اور ٹھیک مذہب اسلام

کو پھر کو 'خدا کے دی کو' خدا کے مذہب کو چکے دو۔ جو چکے گا اور کس
کے چپائے نہیں چکے گا۔

مضامین مندرستہ شائع کردہ، شیخ محمد طہیل (لاہور)
حسبہ پانڈروم، ص ۱۳۷

انہوں نے تہذیب الاخلاق کے پہلے پرچے میں ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے
کی تہذیب اختیار کرنے پر راج کیا تھا۔ تہذیب سے ان کی نرا انسان کے تمام افعال ارادی
اور اسخلاق اور معاملات اور معاشرت 'تمدن' طریقہ تمدن اور صورت اوقات اور معلوم
اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت فہل اور خوش اسلوبی
سے برتنا تھی 'ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ان کے نزدیک ان چیزوں میں تہذیب کی
ضرورت شدید تھی۔

آزادی رائے، 'درستی حقار مذہبی' خیالات و افعال مذہبی، 'تدقیق بعض مسائل
مذہبی'، 'تصحیح بعض مسائل مذہبی'، 'تسلیم اطفال'، 'سامان تعلیم'، 'عورتوں کی تعلیم'، 'نیز فن و حرفہ'۔
اس کے بعد اخلاق، 'معاشرتی اور معاشی زندگی کی میں اور خصلتوں کا ذکر ہے جن
کی اصلاح و ترقی تہذیب الاخلاق کے مقاصد میں داخل تھی۔ ان کے عنوانات حسب ذیل تھے:
خود غرضی، عزت اور غیرت، ضبط اوقات، 'اخلاق'، 'صدقہ مقال'، 'دوستوں سے
راہ و رسم'، 'کلام'، 'لہجہ'، 'طریق زندگی'، 'صغائی'، 'طرز لباس'، 'طریق اکل و شرب'، 'تہذیب منزل'، 'انتظام
خانہ داری'، 'رہائے عورتوں کی حالت میں'، 'کثرت ازدواج'، 'غلامی'، 'رسمات شادی'، 'رسمات غمی'
ترقی زراعت، تجارت۔

میں نے یہ عنوانات اس لیے بیان کر دیے کہ اس سے سرسید کی فکر کی جامعیت کا
اندازہ ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ عقائد، عبادات، معاملات تیوں پر ان کی نظر تھی
اور وہ ایسے عقیدے پر زور دینا چاہتے تھے جس کے ذریعے سے معاملات پر حالات حاضرہ کی
روشنی میں چوری توجہ کی گنجائش نکل سکے اور محض عقائد و علمائے کے نظریات یا رسم و رواج
کے بندھنوں کی وجہ سے پوری قوم کی ترقی میں خلل نہ پڑے۔ سرسید نے ایک مضمون میں لکھا

ہے کہ اس زمانے کے علاوہ ایک شریعت کے بعض احکامات کی تعلیم گول کر جاتے تھے۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز اپنی بیوہ بھی کو تفسیر قرآن کا درس دیتے وقت کجاچ بیوگان کے احکام حذف کر جاتے تھے۔ سرسید کا خیال یہ تھا کہ قرآن کی مد سے ایک جو رو ہونی چاہیے اور ایک سے زیادہ کی اجازت بعض خاص صورتوں کے لیے ہے ورنہ خدا کو تسلیم ہے کہ ایک سے زیادہ عورتوں میں بدل کر نامہ کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ سود کو جائز سمجھتے تھے، جہاد کو نہ مذہب کے دستانہ کے بے ضروری سمجھتے تھے۔ وہ شخصی حکومت کے خلاف تھے اور وہ بادشاہت کو بھی تسلیم نہ کرتے تھے ان کا خیال یہ تھا کہ ایک پریذیڈنٹ جس کو لوگ پسند کریں اس کو اس پر...

کے ایک جگہ اکٹھا رہنے کو غلط سمجھتے تھے۔ وہ مذہب کے لحاظ سے اس نے صاف کہا کہ جس ملک میں مسلمان حکومت ہوں اور انھیں مذہبی حکومت کے قوانین کی پابندی کرنی چاہیے۔

اگر سرسید کے مذہبی خیالات کالج میں پڑھائے جاتے، اگر ان کی صحت پر دوسروں کے تفسیروں کے ساتھ درس کا جزو ہوتی، اگر ان کے ابتدائی خاکے کے مطبوعات انگریزی کے مدرسے کے علاوہ اردو کا مدرسہ اور عربی فارسی کا مدرسہ بھی ہوتا اور اگر انگریزی مدرسے کے صرف ایک مقصد کی فکر نہ ہوتی بلکہ دوسرے پر بھی توجہ ہوتی، تو وہ ذہنی انقلاب عمل میں آسکتا تھا جو سرسید کا حقیقی مقصد تھا۔ لیکن مشکل یہ ہوئی کہ مذاہن پرست مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کے ادبی فوائد پر ہی توجہ کی اور صرف ملازمتوں کے حصول کا ہی ذریعہ سمجھا۔ اگر وہ مغربی علوم کو اور انگریزی ادب کے سارے بنیادی افکار و اقدار کا خیر مقدم کرتے تو یقیناً یہ آئینہ فردوسی طرح ان کے لیے گواہ بن جاتی جس طرح حضرت ابراہیمؑ کے لیے بن گئی تھی۔

بات یہ ہے کہ سائنس اور علوم جدید یا مشین اور صنعتی کمالات سے واقف ہونا کافی نہیں ہے۔ ان کی روح تک پہنچنا ضروری ہے۔ ہندوستان میں عموماً اور ہندوستانی مسلمانوں میں خصوصاً ایک دو شاخا پن (Dichotomy) ہے۔ یہ معلومات، وسائل، ہنر حاصل کرنے پر اس لیے تیار ہیں کہ اس کے بغیر چارہ نہیں، مگر ان کے پیچھے جو ذہن ہے اسے قبول کرنے کو تیار نہیں۔ سرسید کو کالج کی خاطر اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت ترک کرنا پڑی۔ کالج کے قیام کے

سلسلے میں انہیں انگریز پرنسپلوں کو اپنی سیاست کو بھی قبول کرنا پڑا۔ اس وقت کی برہمچاریاں کچھ میں آتی ہیں مگر یہ ہجرت کی بات ہے کہ آج بھی ہندوستانی مسلمان مذہب کے سلسلے میں سرسید کا پوری طرح ہنزا نہیں ہے۔ آج بھی اچھلاہٹ کی ضرورت پر سرسید نے اتنا زور دیا تھا اور جس کو اقبال نے بھی اپنے فکر میں ایک مرکزی حیثیت دی ہے، ہندوستانی مسلمان کو ایک خطہ نظر آتا ہے۔ مغرب جو سلیبی جگہوں کے اثرات کی وجہ سے اسلام کے ساتھ انصاف نہ کر سکتا تھا آج مشرقوں کے اثر سے اسلام کے آفاقی پیام کی اہمیت کو محسوس کرنے لگا ہے۔ 'شانت' 'ہنگری' 'ولٹ' 'برنارڈ یوس' اور کینیٹ 'دل' ائمہ کے خیالات اس سلسلے میں قابلِ غور ہیں۔

ہندو ذہن عقائد میں شروع سے خاصا پک دار ہے۔ اس لیے یہ بات کچھ میں نہیں آتی کہ ہندوستانی مسلمان کیوں خوف نہ اور اپنے حصلہ میں بند ہے۔ نئے انکار سے خطہ تمام مذاہب کو ہے صرف اسلام کو ہی نہیں۔ اسلام اپنے چند سادہ عقائد اور ایک عملی تعلیم کی وجہ سے ان نئے انکار کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے ہندوستانی اسلام جدید دور میں اپنا خاصا اہم بدل ادا کر سکتا ہے اور معاملات میں چند اخلاقی اور سماجی تبدیلیوں کو اپنا کر محنت اور خدمتِ خلق پر زور دے کر اپنے طعنے اثر کو وسیع کر سکتا ہے مگر وہ اول تو علماء کی قیادت کے زیر اثر اور دوسرے از مذہب و سنی کے ذہن سے چپکے ہوئے ہونے کی وجہ سے اور تیسرے جاگیر دارانہ مزاج پر اصرار کرنے کی وجہ سے ہر اس اصلاحی کوشش کی مخالفت کرتا ہے جو خاص طور پر مسلمانوں کے خلاف نہیں ہے، بلکہ وقت اور حالات کا تقاضا ہے، اس سلسلے میں چند مثالیں دینا چاہتا ہوں :

۱۔ عرب اور اسرائیل کی کشمکش میں اسرائیل کی فتح صرف امریکہ کی مدد کا نتیجہ نہیں، بلکہ وہ اہل جدید ذہن اور از مذہب و سنی کے ذہن کی لڑائی ہے اور عربوں کی شکست مجموعی طور پر از مذہب و سنی کے ذہن کی شکست ہے۔

۲۔ ہندوستان میں۔ موشل نظام کا جو سلسلہ رام موہن رائے سے شروع ہوا اس کا قدرتی نتیجہ ہندو کو بدل تھا۔ ہندوؤں نے جو اس معاملے میں مسلمانوں سے بہت پیچھے تھے اتنی انقلابی تبدیلی کو قبول کر لیا مگر قعدہ از دہلیج کے متعلق علماء کے اثر سے ہندوستانی مسلمان اب تک ہر اس تحریک کی مخالفت کرتا ہے جو قعدہ از دہلیج پر تھوڑی سی

پابندی بھی لگانا چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک ذاتی گفتگو کا حوالہ دینا شاید بجا نہ ہو جس زمانے میں مولانا حفظ الرحمن مرحوم زندہ تھے اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، اگہ کیٹو کونسل کے جلسوں میں شرکت کے لیے یہاں آتے تھے، تو اکثر مختلف مسائل پر ان سے تبادلہ خیالات ہوتا تھا۔ جب اخباروں میں یہ اطلاع آئی کہ پاکستان نے نصد اندراج پر پابندی لگائی ہے اور اب دوسری شادی کرنے کے لیے ایک ٹریبونل کی اجازت ضروری ہے جس میں ایک ماہر قانون اور ایک عالم دین ہوں گے۔ میں نے مولانا سے کہا کہ ہندوستان میں آپ کب اس قسم کا

کہا کہ پاکستان کے اس قانون سے میں متفق ہوں گا۔
کو ایسا قانون بنانے کی اجازت نہیں دے سکتا۔ میں نے

کا حوالہ دیا جہاں اس سے زیادہ ریٹیکل قوانین بنائے گئے ہیں۔

بات سننے سے انکار کر دیا اور کہا کہ مسلم حکومتوں کو یہ حق ہے مگر یہ مسلم حکومتوں کو نہیں۔ میرے نزدیک اگر ایک سیکولر حکومت مسلمان دانشوروں، مسلمان قانون دانوں، وکیلوں، علماء اور سنجیدہ اور ذہنی دار اشخاص کے شور سے ایسا قانون بنائے تو اس پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے۔ قانون کے سلسلے میں ایک نکتہ اور اہمیت رکھتا ہے۔ آج بھی ہندوستان کے بہت سے مسلمان شرع محمدی کے بجائے رواجی قانون پر چلتے ہیں۔ قلعہ داروں اور زمینداروں میں یہ میلان عام رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ رواجی قانون شرع محمدی کے خلاف پڑتا ہے اور دولت کو چند ہاتھوں میں مخصوص رکھنا چاہتا ہے۔ بڑے لڑکے کو زیادہ حق دیتا ہے اور لڑکیوں کو مسم طور پر ان کے جائز حق سے محروم رکھتا ہے۔ ہماری عدالتیں اس رواجی قانون پر چلنے کی اجازت دیتی ہیں اور علماء اس سلسلے میں کوئی احتجاج نہیں کرتے۔ اس طرح تعدد و ازدواج کے سلسلے میں یا طلاق کے سلسلے میں بھی عام مسلمان کو اگر اس کی اجازت ہو کہ وہ یا تو شرع محمدی کی پابندی کرے، یا ملک کے قانون کی، تو ایسی صورت میں بیچ کی ایک راہ پیدا ہو سکتی ہے۔ اسی طرح خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے۔ ماہرین اقتصادیات اب اس بات پر متفق ہیں

کہ اگر آبادی کی بڑھتی ہوئی تعداد کو نہ دیکھا گیا تو کچھ عرصے بعد خدا کا وہ سرمایہ جو زمین سے حاصل ہو سکتا ہے ناکافی سمجھائے گا۔ وہ سب صحت شمع کے گھروں اور کھلی خضائیں رہنے کا تصور خواب بن جائے گا۔ اب بھی بڑے شہروں کی گتھان آبادی میں کتنے لوگ ایسے ملیں گے جنہوں نے آسمان نہیں دیکھا، دریا اور سمندر سے ناواقف ہیں، پڑھا کھا ملحقہ عام طور پر اس بڑھتی ہوئی آبادی کو خطہ سمجھتا ہے، لیکن نپلے جیسے میں چونکہ ایک تو مالی پریشانیوں زیادہ ہوتی ہیں اور زندگی کی سختیوں کا نیا یہ مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور تعلیم کی کمی اور سنجیدہ تہذیبی مشاغل سے غروی ہوتی ہے، اس لیے تفریح صرت جنسی عمل میں ممکن ہے جس کا نتیجہ بچوں کی کثرت ہے۔ بقول اکبر:

ماشقی قیدِ شریعت میں جو آجاتی ہے

جسولہ کثرتِ اولاد دکھا جاتی ہے

علماء سے توقع یہ تھی کہ وہ وراثت، طلاق، تعدد ازواج، خاندانی منصوبہ بندی کے متعلق قرآن کی روح سے استفادہ کر کے، جدید حالات اور جدید مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کریں گے۔ مگر اس معاملے میں علماء کوئی اقدام کرنے کو تیار نہیں ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ فوجوان جیسے جوان مسائل سے دوچار ہے، مذہبی احکام کی طرف سے غفلت، رفتہ رفتہ مذہب سے بے نیازی کی شکل اختیار کرتی جاتی ہے اور محض خالی غلی اسلام کا نام لے کر اپنی زندگی کو باطل فیروزہ بیجا بیان کا میلان ترقی کرتا جا رہا ہے۔ انتہا یہ ہے کہ رویت ہلال کے متعلق ہر سال الجینیں پیدا ہوتی ہیں مگر ان کا کوئی حل نہیں نکالا جاتا۔ پاکستان میں جب جنرل ایوب خاں نے اس سلسلے میں اقدامات کیے تو علماء نے ان کی سختی سے مخالفت کی اور عام مسلمانوں کی بڑی تعداد نے ان کا ساتھ دیا۔

چند بد نشان خیال علماء کو چھوڑ کر مجموعی طور پر ہندوستان کے علماء و تقیدی رہے ہیں۔ انہوں نے اجماع کے مسئلے پر کما حقہ غور نہیں کیا۔ شبلی جب علی گڑھ ایم۔ اے۔ او کالج سے باپوں ہوئے تو انہوں نے عدد العلماء میں حریت پسند اہل حالات زمانہ سے باخبر علماء پیدا کرنے کی سعی کی مگر جیسا کہ شرع نے سمجھا ہے، علماء سے شبلی جی طرح پٹے اور ان کا یہ خواب کہ وہ روشن خیال علماء پیدا کریں گے، پادہ پارہ ہو گیا۔ ہاں پھر ادھر اپنے بعض تہوش چھوڑ گیا۔ دیوبند کے علماء

نے پھر مذہبی نقطہ نظر سے انگریزوں کی غلامی پر احتجاج کیا اور سرسید نے عمومی طور پر انگریزوں سے تعاون پر زور دیا اس لیے بہت سے لوگ دیوبند کے ملا، کوترقی پسند اور سرسید کو آزادی پسند خیانت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ دیوبند کے ملا، کا یہ سیاسی رول، سیاست کے شعور پر مبنی نہیں تھا۔ ایک خاص مذہبی منکر کا نتیجہ تھا جس میں انگریز اور اس کی ہر چیز سے تعاون مذہب کے خلاف سمجھا جاتا تھا اس لیے میرے نزدیک ہندوستانی سیاست میں جمیۃ العلماء کی قوم پرستی اور ہندوستان کی سیاست سے ہم آہنگی کو قابلِ تعریف ہے مگر اس لیے اہم اور معنی خیز نہیں ہے کہ موجودہ سیاست کے بچے ختم کو کچھ بغیر اور موجودہ ذہن، اس ذہن کے طریقہ فکر اور اس کی زبان کو استعمال کیے بغیر اور سائنس اور ٹکنالوجی نے جو عالمی مسائل پیدا کیے ہیں ان سے پوری طرح آشنا ہونے جیسا کہ رول سنی بغیر اور دور رس نہیں ہو سکتا۔ میرے نزدیک تہذیبی تصور میں انقلاب کے عہد سیاست میں بھی کوئی انقلاب نہیں لایا جاسکتا۔ سرسید کے تہذیبی تصور میں۔

’وجود ہے جو دین میں بھی اہمیت رکھتا ہے یعنی معاملات اور اس۔‘

تمام شعبوں میں ان تک کہ سیاست میں بھی انقلابی تبدیلیاں ممکن ہیں۔

تصورات اور ان کے عملی پروگرام میں جو وقتی ضروریات کے مطابق تھا فرق نہ۔

تصورات آج بھی ہمارے لیے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، البتہ ان کے وقتی پروگرام کو گلہ نہ طاق نیاں بنانا پڑے گا۔

کہا جاسکتا ہے کہ سرسید روشن خیالی کے دور کے تصورات اور انیسویں صدی کی سائنس سے بہت مربوط تھے اور ان کی یہ ذہنی مروجیت ہمارے لیے نقصان دہ ہو سکتی ہے۔ یہاں میرے نزدیک ایک منطقی غلطی ہے۔ عالمی سرمایہ انکار پر ہمارا اتنا ہی حق ہے جتنا کسی اور کا اور ہمارا اپنا سرمایہ انکار بھی صحت ہمارا نہیں ہے۔ دراصل انکار و علوم میں اس قسم کی دیواریں اس ازمہ دہشت کے ذہن کی نشان دہی کرتی ہیں وہ پھیلاؤ کے بجائے سکڑنے پر، نشر و اشاعت کے بجائے حفاظت پر، جذبہ و انجذاب کے بجائے ہر بیرونی اثر کو کاٹ کر پھینک دینے پر زور دیتا ہے۔ میرے نزدیک ہندوستانی مسلمانوں کی موجودہ ذہنی کیفیت کی ذمہ داری بڑی حد تک اس ٹکسے ہوئے ذہن، اس نقاب اور حجاب کی عادی طبیعت اور اس عظیم گدی پسندی پر ہے جو ہر میل میں مصیبت

دیکھتی ہے، ہر فنی تحریک کو ایک نیا خطوط کہتی ہے اور جسے آج کی زندگی بلوں کا ایک ہجوم نظر آتی ہے جو ہمارے مسلمانوں کو براہ کرنے پر مائل ہوئی ہے۔

میرے نزدیک سرسید کے بنیادی اٹھارہ کی روشنی میں ابوالکلام آزاد، نیازتجوری اور اقبال کی اہمیتوں سے دل چسپی کی منسوبیت واضح ہوگی۔ اقبال صرف شاعر نہ تھے، انہوں نے تقدیر اعم اور عالم اسلام کے مسائل پر جس طرح غور کیا تھا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جدید دور کے امکانات سے واقف تھے اور وہ روایت کا اس طرح استعمال کرنا چاہتے تھے کہ وہ اجتہاد کے لیے دروازہ کھول سکے۔ سرسید کی تفسیر اور اقبال کے الہیات کی تشکیل، جدید مبنی و بنیاد اور ابوالکلام آزاد کی سورۃ فاتحہ کی تفسیر کو درسیات کی بنیاد بنانا چاہیے، اس کے علاوہ سرسید کے اس مکتب کو جو اب کھنڈر ہے اور جو زبان حال سے ہماری توجہ کا شکار ہے، جلد سے جلد دوبارہ تعمیر کر کے اس میں ایک ایسا علمی تحقیقی ادارہ قائم کرنا چاہیے جو سرسید کے مجوزہ تیسرے مدرسے کی ضروریات پوری کر سکے۔ اس میں صرف دو لوگ لیے جائیں جو ایک طرف اسلام اور دیگر مذاہب سے گہری واقفیت رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید علوم میں کم سے کم ایم اے کی ڈگری رکھتے ہیں۔ اس ادارے کو ہندوستان کے اخلاق بھی دوبارہ جاری کرنا چاہیے اور مشرقین کی تحقیقات کی مدد سے اور مشرقی اور مغربی علوم کے سہارے ان تمام مسائل پر تحقیق و تدقیق کرنا چاہیے جو ہندوستان میں اسلام کے حیات بخش اور حیات آفریں دلوں کے لیے ضروری ہیں۔ آج مسلمانوں کی ذہنی قیادت نہ صرف علماء کر سکتے ہیں نہ سیاسی پارٹیز سے وابستہ اور طاقت کے جو یا ایڈر، نہ حکومت سے وابستہ حضرات، نہ محض مخالفت کو شعار بنانے والے حضرات۔ اس ذہنی قیادت کے لیے جمہوریت پر اعتماد ضروری ہوگا۔ موجودہ مسائل کا ہمدردی سے مطالعہ کرنا ہوگا۔ تفکیک کو بھی ایمان کی ایک منزل سمجھنا پڑے گا اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے پیدا کردہ مسائل سے خوف زدہ ہونے کے بجائے ان میں اپنا راستہ تلاش کرنا پڑے گا۔ حریت فکر کو اپنانا پڑے گا اور مذہبی مسائل میں سنجیدہ اور پر ملاحظہ اختلافات کی گہما گہما رکھنا ہوگی، یہاں تک کہ جو لوگ مذہب کی اہمیت سے سرے سے انکار کرتے ہیں، ان کو بھی مولانا حسرت کی طرح ایک مذہب کا پیرو ماننا پڑے گا۔

کنیٹ ویل اسمتھ نے آزلو ہندوستان کے مسلمانوں کے دل کی طرف اپنی کتاب Islam

In Modern History میں جو اشارہ کیا ہے وہ نہایت سخی خیر ہے۔ اسلام ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت نہ جوتے ہوئے ہندوستان میں ایک اہم اخلاقی اور سماجی رول ادا کر سکتا ہے تو اس سے نہ صرف ہندوستان کو بلکہ ساری دنیا کو فائدہ پہنچے گا۔ دیکھنا ہے کہ ہندوستانی مسلمان ان فریجنے کی طرف کب متوجہ ہوتے ہیں۔ اس کے لیے صرف اسلام کی فعال اور آفاقی تعلیم کو مسلمانوں میں عام کرنا ہی نہیں چوکا بلکہ مسلمانوں کو سماجی خیر اور رفاه عام کے ایسے کام بھی شروع کرنے ہوں گے جو صرف مسلمانوں کے لیے نہ ہوں۔ میسائیوں اور پارسیوں کے خیراتی اسپتال اور اعلیٰ تعلیم کے ہندوؤں 'میسائیوں کے اداروں کے نمونے پر مسلمانوں کو بھی بہت سے ایسے ادارے کھولنے پڑیں گے جو سب کے لیے ہوں۔ ہندوستان میں اسلام کے لیے کے سارے مسائل سے گہرا تعلق رکھے اور سبھی ہندوستانیوں کے دکھ سہہ حقوق کا مطالبہ نہ کرے۔ فرائض پر بھی دھیان رکھے۔ وہ نہ اسلام قابلِ تقدس کو چھوڑنے پر آمادہ ہو نہ ہندوستان کے شاندار ماضی نہ جٹھدی پر فخر کرے۔ کبھی کبھی دوسروں کے راستے پر چل کر بھی اپنا راستہ ملتا ہے۔ کبے کو ایک راستہ ترکستان ہو کر بھی جاتا ہے۔

سید جمال الدین افغانی - سید احمد خاں کا ایک نقاد

انوں معظم

۱۰ احمد خاں اور اس کے پیروکاروں نے خود دین کا لباس اُتار ڈالا اور مسلمانوں میں فتنہ ڈالنے اور اُن کی آواز کو کمزور کرنے کے لیے انھیں بھی دین کے چھوڑنے کی طرف دھوت دی۔ پھر ان کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ وہ ہندوستانیوں میں اور دیگر ممالک کے مسلمانوں میں مخالفت کا بیج بوسے ہیں۔ ہندوستان کے دہریہ یورپ کے دہریوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یورپ کے دہریہ خریب چھوڑ کر بھی ملک اور وطن کی محبت میں سرشار ہیں اور اجنبی حملہ آوروں سے ملک کو بچانے، ملک کو ترقی دینے اور اس کو عافیت کی دستبرد سے بچانے کی خاطر اپنے ہمیشہ قیمت مال و متاع اور اپنی جان تک قربان کر دیتے ہیں مگر احمد خاں اور اس کے ساتھی ایک طرف لوگوں کو دین کے چھوڑنے پر آمادہ کرتے ہیں اور دوسری طرف دینی اور نسلی حیثیت کے آثار کو مٹانے اور اجنبی تسلط کا جواز پیدا کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں اور ان ملکی مصالح کی کھوج میں لگے رہتے ہیں جو ابھی تک انگریزوں کے دستبرد سے

مجھے ہونے لگی۔ وہ چاہتے ہیں کہ انھیں بھی شکوت کے قبضے میں
دس دیں۔^۱

یہ وہ الفاظ ہیں جو ۱۸۸۴ء میں العمودۃ الوثقی (پیرس) کے صفحات پر سرسید احمد خاں
نے ہم عصر میر جلال الدین الحسینی الافغانی کے قلم سے نکلے۔

سرسید کے لیے اس قسم کی تنقید کوئی نئی بات نہیں تھی۔ وہ اس سے زیادہ تیز و تند حلول
کو اپنے لا پرواہ تبسم کی ہر پر رو کٹنے کی قدرت حاصل کر چکے تھے لیکن آج جیسے بے انیسویں
صدی کے ان عظیم مسلمان رہنماؤں کے نقاط نظر کا مطالعہ اس لیے اہم ہو جاتا ہے کہ ان کی
بدعات اسلامی فکر و حرکت کے دھندلوں سے نکل کر تجدیدیت کے اُجاس میں تھی۔

روشناس، ہولی اور تاریخ کے اس نازک موڑ پر جب کہ یورپ میں آٹا،

مذہبی اور اخلاقی قدروں کو سماجی تغیرات کی کوندی ہولی بیلوں کے۔

بھی۔ انھوں نے اسلام کو یہ حیثیت ایک سیاسی، سماجی اور اخلاقی

مطلق اور مطلق بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ گو متعدد ایک تھالیں دو۔۔۔۔۔

اور طریقہ کار میں نہ صرف فرق بلکہ کافی اختلاف موجود ہے۔ یہی طریقہ کار کا وہ اختلاف ہے جس
نے افغانی کو تنقید کی دعوت دی۔ افغانی کی آتشیں تنقید اس لیے بھی منکر انگیز ہو جاتی ہے کہ وہ
صرف سرسید کے مشن کے تمام نزامی پہلوؤں کو اپنے دامن میں بیٹھنے ہوئے ہے بلکہ مذہبی، سیاسی
اور تعلیمی نقاط نظر کی بنیادی کمزوریوں کو بھی اجاگر کرنے کا دعویٰ رکھتی ہے۔ ذیل کی سطور میں گفتگو
کو افغانی کی تنقید کی روشنی میں سرسید کے مشن کو پرکھنے تک محدود رکھا جائے گا۔

سرسید پر مندرجہ بالا تنقید سے خود افغانی کے نقطہ نظر کے تین پہلو نمایاں ہوتے
ہیں۔ اول یہ کہ مذہب سے برشتگی مسلمانوں کے حق میں تباہی کا بیجا نام ہے۔ دوم ہندوستان
اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کو ہر صورت متحد رہنا چاہیے اور سوم یہ کہ انگریزی اقتدار سے
بہر قیمت نجات حاصل کرنا ہے۔ یہی تین اساسی عناصر ہیں جلال الدین افغانی کے مشن کے۔
انھیں تین مقاصد کی تبلیغ و تحمیل میں ان کی اٹھادس سالہ زندگی (۱۸۳۱ء-۱۸۹۷ء) بسر ہوئی۔
اس کے لیے وہ تمام اسلامی ملکوں مصر، ترکی، ایران وغیرہ کا دورہ کرتے رہے۔ ہر ملک میں انھوں نے

سیاسی، تعلیمی اور مذہبی اصلاح کے تخم بوئے۔ ان کے مخاطب سب تھے۔ برسرِ اقتدار طبقہ بھی اور علمائے دینی، ذہین نوجوان بھی اور جذباتی عوام بھی۔ اسی مطلب کے لیے اس دور کی قسمت بنائے اور بنگلانے والی طاقتوں، برطانیہ اور روس کے پاس گئے۔ پہلے انھوں نے انگریزوں سے مسلمانوں کے بائزت طور پر زندہ رہنے کے حقوق کے لیے تائید حاصل کرنے کی کوشش کی۔ وہاں سے بائوس ہوئے تو زار کے روس میں اس کی تلاش کی۔ بیرونی طاقتوں نے اگر ان کی مدد نہیں کی تو قہج نہیں۔ اصل مزاحمت انھیں خود اسلامی مملکتوں کی سیاسی سازشوں اور اسلامی حکمرانوں کی اقتدار کی جوس میں ملی جو ہر خود غرض استبداد پرست سیاسی نظام کا خاصہ ہوتی ہیں۔

افغانی کے نزدیک انسانیت کی بقا اور ترقی کے لیے مذہبی عقیدہ اساس کا کام دیتا ہے۔ معاشرے کے مستقل 'تغیر پسند' مزاج اور سیاسی فطرت کو اگر کوئی تصور سہارا دے سکتا ہے تو وہ ہے تصورِ الا۔ اس مذہبی عقیدے کا تعلق اصلاً انسان کے کردار کی تعمیر سے ہے۔ ایسا کردار جو انسان کو معراجِ کمال تک پہنچانے کی صلاحیتیں رکھنے والا پختہ ذہن اور اعتقاد عطا کرتا ہے۔ اس ذہن اور ایسے اعتقاد سے لیس ہونے کے بعد وہ آزاد ہے کہ ہر اس تغیر کو اپناتا جائے جو اسے اپنی منزل تک لے جانے میں مدد کرے۔ افغانی کا یہ تصور آزادی بڑا حقیقت پسندانہ اور عملی ہے۔ وہ معاشرت، تعلیم اور سیاست میں ہر ایسا قدم اٹھاتا جائز قرار دیتے ہیں جو ایک پُر وقار زندگی کے لیے ضروری ہو۔

افغانی کا تعلیمی نقطہ نظر علم کو تہذیب و تمدن اور قومی معیشت کے معارج کی حیثیت دیتا ہے۔ علم کا کوئی مذہب، کوئی قومیت نہیں ہوتی۔ جیسے دریا کی مانند علم کا کوئی ماضی یا حال نہیں ہوتا۔ کوئی علم عقیدے کو ضرر نہیں پہنچاتا۔ علم کی ہر کرکٹ مذہب کو مزید استواری بخشتی ہے۔ اس لیے افغانی علوم جدیدہ خصوصاً فلسفے اور سائنس کو مسلمانوں کی ترقی کے لیے اولین ضرورت قرار دیتے ہیں۔

انھوں نے مذہب اور علم کو مسلمانوں کی داخلی زندگی کے استحکام کے لیے ناگزیر بتلا کر دونوں کا فوری مقصد اس بیرونی سیاسی اقتدار سے نجات حاصل کرنا ٹھہرایا جو انیسویں صدی میں تمام ایشیا کو بشمول عالم اسلام اپنے نوآبادیاتی استحصال کا نشانہ بنا چاہتا تھا۔

یعنی انگریزی استبدادیت۔ پوری انیسویں صدی میں افغانی اسلحہ تہذیب کے طور پر ابھرتے ہیں جس نے پہلی بار انسانی معاشرے کی تشکیل جدید میں سائنس اور فلسفے کے اہم دھاروں کو اسلامی دنیا پر ایک تصدیقی تحریک کے روپ میں وضع کیا اور دوسری طرف مغربی استعمار کے استحصالی حرام کے غلطے کو عکس کر کے عملاً اہل مشرق اور خصوصاً عالم اسلام کو خبردار کیا۔ ایران ترکی اور مصر میں افغانی کی مصروفیات کا مطالعہ کرنے والوں کے سامنے یہ بات کھل کر آجاتی ہے کہ مسلمانوں کو تجدیدیت کی طرف مائل کرنے لاور انگریزی جبر سے نجات دلانے کی جدوجہد کے دو گونہ حل نے ان ملکوں میں کوئی سے اہم نتائج برآمد کیے اور بیسویں صدی کے آغاز سے موجودہ دور تک اسلامی مشرق وسطیٰ میں جتنی سیاسی تبدیلیاں واقع ہوئیں وہ کس حد تک افغانی کے تصورات کی مرہون بنتی ہیں۔ ہندوستان میں بھی افغانی کی توجہ انہی دو موضوعات پر مرکوز رہی۔

ستمبر ۱۸۵۹ء میں وہ مصر سے حیدر آباد (کن پینجے) آئے۔

میں جس نہایت صبر آزاہر پس گزار چکا تھا۔ ہندوستانی حوام امیدواریاں ہیں۔
 کے خلاف جدوجہد ممکن بھی ہے یا آزادی حقیقتاً خواب و خیال ہو گئی ہے۔ انہی دو سوالات پر ہندوؤں کا سوچنے والا طبقہ دو گروہوں میں بٹ چکا تھا۔ ایک وہ جو اپنی سیاسی آزادی سے مایوس ہو جانے اور انگریزی جبر کو قبول کرنے پر تیار نہیں تھا اور ان تمام مذہبی اور سماجی قدروں کو اپنے گرد ایک ایسے حصار کی شکل میں قائم رکھنا چاہتا تھا جس کے اندر اس کی قومی وحدت بیرونی مذہبی اور سماجی اقدامات سے محفوظ رہ سکے۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو اپنی سیاسی برتری کا خیال مجبوراً ترک کر چکا تھا۔ اس مجبوری نے جہاں حکمرانوں کے مذہب، ان کی زبان اور تہذیب کو اس کی نظروں میں ایک مقدس اور قابل رشک رنگ روپ دے دیا تھا وہیں خود اپنے مذہب، اپنی تہذیب اور زبان کو اس کے لیے لامعنی اور بے مقصد ٹھہرا دیا۔ اس گروہ کے سربراہوں میں سید احمد شاہ سب سے نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ افغانی نے ہندوستان اول الذکر مکتب خیال کو اپنے نقطہ نظر سے زیادہ قریب پایا۔ یہ جھکاؤ ترویج تھا۔ وہ اقوام مشرق کی زندگی غلامی کے سکوں کے عوض فروخت کرنے پر کسی طرح تیار نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے اگر انہوں نے سرسید کو 'جو اس وقت انگریزی

اقتدار سے استوار و فاداری کی پٹھانوں میں اسلامی اصولوں کی جدید ترجمانی کے علمبردار تھے، اپنی تنقید کا ہت بنایا تو یہ ان کے دشمن کی نوعیت سے میں مطابقت رکھتا ہے۔

افغانی کا زلیخہ نظر سرسید سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ سرسید صرف ہندوستانی مسلمانوں کے وجود کے قائل تھے۔ ان کے علاوہ انھیں ہندوستان میں نہ کوئی اور قوم دکھائی دیتی تھی نہ ہندوؤں کے باہر بننے والے مسلمانوں یا دوسری قوموں پر انھوں نے کبھی غور کیا۔ اس کے برخلاف افغانی ہندوستانی مسلمانوں کو عالمی اسلامی برادری کا اور عالم اسلام کو مشرق کا حصہ سمجھ کر پورے مشرق کے مفادات کا تحفظ چاہتے تھے۔ اپنی پالیسی کے نقیب اخبار العروة الوثقی میں وہ کہتے ہیں :

”اس (اخبار) کا کام تو صرف یہ ہے کہ حسد اور کینوں کی بھڑکتی ہوئی آگ پر نصیحت کا پتھر کاڑ کر کے اسے ٹھنڈا کر دے اور سارے اہل مشرق کو اتحاد اور محبت پر آمادہ کرے۔ یہ جدید مشرقی ممالک کے باشندوں سے یہ درخواست کرتا ہے کہ وہ آپس کے جھگڑوں کو چھوڑ دیں اور اپنی تلواریں ان درندوں کا مقابلہ کرنے کے لیے سنبھال لیں جو اس وقت انھیں قتل اجل بنانے کے لیے منہ کھولے ہوئے ہیں۔ اس اخبار کی رائے یہ ہے کہ گھریلو جھگڑوں میں انسان کو اسی وقت پڑنا چاہیے جب لٹیروں کی ڈاکر زنی کا خطوط مل جائے۔“

اسی اخبار میں دوسری جگہ مسلمانوں پر توجہ دینے کا سبب بھی واضح کرتے ہیں :

”ہمارا یہ اخبار کبھی کبھی مسلمانوں کا ذکر خصوصیت سے کرتا ہے اور صرف ان کے حقوق کی مدافعت کرتا ہے مگر اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اخبار کا مقصد مسلمانوں کے درمیان اور ان کے وطنی پڑوسیوں کے درمیان اختلافات کا نیچ بونا ہے۔۔۔ ہمارا مقصد تو مشرق کے عام باشندوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً انبیوں کی دست درازی سے ڈرانا ہے۔ کبھی کبھی ہم صرف مسلمانوں کو اس لیے مخاطب کرتے

ہیں کہ جہاں ہندوؤں نے نبوت شروع کی ہے اور وہاں کے باشندے
کو قتل کیا ہے۔ وہاں کے محل پر قبضہ کیا ہے۔ وہاں کے اکثر
بائسندے مسلمان ہیں۔ ۳

جوشہ افغانی پہلے ایشیائی تھے جنہوں نے مشرق کی آزادی کا نعرہ بلند کیا۔ اس مشرقی آزادی
کے شور کے ساتھ ہندوستان کی تہذیبی اور علمی روایت پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ اس ملک
کی قدیم تاریخ اور انسانی علم کی دست میں ہندوستانیوں نے دیدوں کے عہد سے جو حصہ لیا ہے
اس سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ اسے نہایت شان دار الفاظ میں خراج عقیدت بھی پیش کرتے ہیں۔
۱۸۸۲ء میں ابراہم ہل گلگتہ میں ہندوستانی نوجوانوں کو انہوں نے ان الفاظ میں

تجلیے ان ہندوستانی نوجوانوں کو دیکھ کر اور بھی زیادہ

کہا۔ اسی مادہ ہند کے نوجوانوں میں جو انسانیت اور آدمیت

اور انسانیت اسی ہندوستان سے تمام عالم میں پھیلی۔

سے اُنچے ہیں جہاں سب سے پہلی مرتبہ "دائرہ معدل النہار" متعین ہوا

گیا۔ یہ اسی ملک کے رہنے والے ہیں جہاں سب سے اول "منطقۃ البروج"

سمجھا گیا اور بعد ازاں معدل النہار کی مدد سے منطقۃ البروج کا تعین

کیا گیا۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ان دو دائروں کا تعین علم ہندسہ میں کمال

کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم حساب اور ہندسے کی

ایجاد کا ہمارا ہندوستان کے سر ہے۔

دیکھو! ہندوستان کا یہی علم ہندسہ عرب پہنچا۔ وہاں سے یورپ

منتقل ہوا اور آج ان نوجوانوں کو جو اسی سرزمین کے بسنے والے ہیں

تمام قوانین اور ادب علم یورپ اسی سے سیکھنے پڑ رہے ہیں 'خود کجیے تو

معلوم ہوگا کہ "کونڈرہ" جو یورپ کے تمام قوانین کا منبع ہے چاروں

دیدوں اور شاستروں سے اخذ کیا گیا ہے۔ طبعیت شمر و شامی، انکار

ادیہ اور خیالات عالیہ میں یونانی ان کے شاگرد تھے۔ فیثاغورث جس نے

یونانی میں علوم و معارف کی اشاعت کی اور جس کا قول وہی آسانی کی
طرح جو دلیل قول کر لیا جاتا ہے، انہی کا شکر ہے۔ ان کا درجہ نفسے
میں بہت اعلیٰ تھا۔ ہندوستان کی خاک وہی خاک ہے، اس کی ہوا
وہی ہوا ہے اور یہ فوجیں جو یہاں موجود ہیں اسی مرز و بوم کے فخر ہیں
مجھے بے حد خوشی ہے کہ یہ اپنے طویل خواب غفلت سے بیدار ہو کر اپنی
موروثی دولت واپس لے رہے ہیں اور اپنے لگائے ہوئے درخت کے
پھل پارہہ ہیں۔ ۱۴

ایسا عظیم علمی ورثہ رکھنے والے ملک اور اس کے باشندوں کو بیرونی شکنجے میں گرفتار دیکھ کر غصہ
دکھ جاتا ہے۔ انگریزوں کے سیاسی عزائم کو مشرق وسطیٰ میں بے نقاب دیکھ چکے تھے۔ ان کی نیتوں
کو پہچانتے تھے۔ ہندوستان میں انگریزی اقتدار کی تاریخ اور نوعیت سے خوب واقف تھے۔ ان کا تجزیہ
یہ تھا کہ انگریزوں نے اپنے تباہی فساد کے پردے میں ریاستی حکمرانوں اور نوابوں کو اپنے قابو
میں کر لیا تھا جس وقت کے ساتھ وہ ہندوستانیوں کی طرف دہشت کا ہاتھ بڑھاتے، اسی محبت
کے ساتھ انہیں ہاتھوں سے ہندوستانیوں کا گلا گھونٹ دیتے۔ انگریز اپنے ارادوں کا اظہار
یوں کرتے،

”ہم تو صرف تجارتی کاموں میں دلچسپی لینا چاہتے ہیں۔ حکمرانی اور
سیاست ہمارا اصل مشغلہ نہیں۔ ان اہم فرائض کا بوجھ اٹھانے پر
ہم صوف اس بے آگاہ ہوئے ہیں کہ ہمیں ان بادشاہوں اور نوابوں
کے ساتھ ہمدردی ہے جو اپنے ملک کی تدبیر اور انتظام کرنے سے
ماہر ہیں۔ جب کسی بادشاہ یا نواب کو اپنے ملک کے انتظام میں
دشواری محسوس نہ ہوگی ہم بے جا نہیں گے۔ ہمارے سامنے اور بہت سے
اہم کام ہیں جنہیں صرف نوجوان انسان کی ہمدردی کے خیال
سے ہم نے چھوڑ رکھا ہے۔“ ۱۵

یوں انگریزوں نے دلیباہی ریاست کی کمزوریوں اور ان کے باہمی انتشار سے جو کچھ ان کا

اور بہت زیادہ انگریزوں کا پیدا کردہ تھا۔ لہذا لہذا غامد اٹھایا اور اپنے ہم ہند میں بسا لیے۔ پھر انھوں نے محسوس کیا کہ ان کا دشمن اگر کوئی ہے تو وہ مسلمان ہیں۔ ان کا بھرا ہوا سیاسی دف ر اور سیدیل سے ان کا سیاسی مد مقابل رہنے والا مذہب ہے۔

”در اصل انگریز کو خطہ ہندوستان میں مسلمانوں سے ہی ہے۔ ملک

انہی سے چینا گیا ہے اور حق انہی کا نصب ہوا ہے۔“

۔ ہر مشرقی مسائل، ہندوستان کی عظمت، ہندوستان میں انگریزوں کے داخلے اور مسلمانوں سے ان کے تصادم کا وہ خاکہ جس کے پس منظر میں افغانی نے سرسید کے رول کو جانچا۔

حیدر آباد میں افغانی کو ایک جید عالم اور رہنما کی طرح سمجھا گیا۔ ان کے گرد علماء، دانشور، فکھے لوگ اکٹھا ہو گئے تھے۔ ان کے مذاعوں میں سالار جنگ اول اور ”

تھے۔ ہندوستان کے اہل طاوون کی طرح یہاں بھی اس وقت سرسید کی ”

کے مقاصد کے بارے میں مشکوک و شبہات موجود تھے۔ حیدر آباد میں اپنی

اندر ہی افغانی نے ایک رسالہ بعنوان ”حقیقت مذہبِ پنجری و بیان حال یہ“

یہ رسالہ مدرہ اعزہ (حیدر آباد) کے ایک مسلم سید محمد واصل کے ایک خط کے جواب میں لکھا گیا تھا۔

جس میں ان سے خواہش ظاہر کی گئی تھی کہ وہ ”نہجرت“ کی حقیقت پر روشنی ڈالیں۔ گو اس رسالے

سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس میں صرف سرسید کے مفہوم والی نہجرت کو موضوع بحث بنایا گیا

ہے لیکن افغانی نہجرت اور مؤمنانِ کالجی کے تعلق سے ضرور واقف رہے ہوں گے۔

اس رسالے میں افغانی نے نہجرت کو اعتقاد الوہیت سے متبرہ بنا کر اس کی تاریخ اور اقوام

عالم پر اس کے مضامرات سے بحث کی ہے۔ یہ ایک بطورہ موضوع ہے اور یہ وہ نہجرت نہیں

ہے جس کا سرسید نے اپنے مذہبی تصورات میں ذکر کیا ہے۔ قیاس غالب یہی ہے کہ افغانی اس

وقت تک سرسید اور ان کی تحریروں سے براہ راست واقف نہیں ہوئے تھے کیوں کہ ایک تو یہ کہ یہ رسالہ

ان کی حیدر آباد میں آمد کے صرف چار ماہ کے اندر لکھا گیا اور دوسرے یہ کہ اگر ان کا موضوع

سرسید ہی کی نہجرت ہوتی تو ضرور اس کا ذکر بھی کرتے جیسا کہ انھوں نے بعد کے مضامین میں

جو اسی قیام ہند کے دوران میں لکھے گئے واضح اشاروں میں سرسید پر تنقید کی ہے۔ اس لیے اس

رسالے کے بارے میں کچھ لکھنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

اس رسالے کے بعد انھوں نے دو مضامین سرسید اور ان کے گروہ کے غلط لکھے :
 "مشرع حال انگوریاں بانگت و شان" مطبوعہ مسلم شیعہ حیدرآباد اور "تفسیر و مفسر" مطبوعہ
 دارالسلطنت کلکتہ۔ ان مضامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید کی تصانیف (کم از کم جمیع الکلام
 اور تفسیر القرآن) یا تو ان کی نظر سے گزریں یا ان کی اکثر تفصیلات سے انھیں باخبر کرا دیا گیا تھا
 (یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اردو سے واقف تھے یا نہیں)۔ ہم پہلے ان کے مضمون "تفسیر و
 مفسر" کو دیکھتے ہیں۔

مضمون کے ابتدائی حصے سے افغانی کا اپنا نظریہ تفسیر بھی واضح ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ
 ایک ایسی جدید تفسیر لکھی جانی چاہیے جسے ہر مکتب خیال کے محدثوں، متبعوں، شکوک، حکیموں، صوفیوں
 نوجوانوں حتیٰ کہ اسی راوندی جسے "زندقیوں کی کثیر تفاسیر" کے مطالعے کے بعد ایک بہتر اور زیادہ صحیح
 نقطہ نظر سے لکھا گیا ہو۔ نیز اس میں انسانوں کے لیے مذہب کی ضرورت، معاشرے اور انسانی
 عقول و نفوس پر اس کے اثرات اور تمام مذاہب کے مختلف اور مشترک عناصر سے بحث بھی کی گئی ہو۔ پھر
 ان سیاسیات، الہیات اور اخلاق قرآنیہ اور حکمت کا ذکر انھوں نے وحشی عربوں کو متحد کیا اور انھیں
 بلندیوں سے دفن کرا دیا۔ ایسی تفسیر لکھنے کے لیے افغانی کے خیال میں ایسا شخص یقیناً بہت
 موزوں ہو سکتا ہے جسے مشرقی اور مغربی دونوں علوم پر دسترس ہو۔ ان امیدوں کے ساتھ
 انھوں نے "تفسیر القرآن" کا مطالعہ کیا۔ انھیں مایوسی ہوئی۔ اس تفسیر پر افغانی کے اعتراضات
 حسب ذیل ہیں :

- ۱۔ غلط کے موضوع پر عقلی دلائل کے بغیر ہم نقطہ نظر سامنے رکھا ہے۔
- ۲۔ ملائکہ، جن، روح الامین، وحی، جنت، دوزخ، معجزے وغیرہ کی تاویل زندقیوں
 کے مطابق کی گئی ہے۔
- ۳۔ نبوت کے مرتبے کو اگر دیکھا جائے اور مصلح کی سطح تک پہنچا دیا ہے۔
- ۴۔ یہ خیال کہ غلط اعتقادات قوموں کی تباہی کا باعث ہوتے ہیں صحیح نہیں۔ پہلا
 اعتراض سرسید کی مذہبی فکر میں اب تک ایک نرالی مسئلے کی حیثیت رکھتا

ہے۔ آج باوجود اس کے کہ ہمارے سامنے سرسید کی اپنی بمثل تحریریں اور ان کے قریبی دوستوں کی ان کے تصورات پر شرحیں موجود ہیں، ان کی نہجیت کا ایسا خاکہ نہیں بن پایا جس میں فطرت، عقل اور عقیدہ، ٹھیک ٹھیک بیٹھ سکیں۔ تو ۱۸۸۲ء میں جب کہ سرسید اپنے حیالات کی تشریح میں مصروف تھے، افغانی کے لیے ان کی نہجیت کو سمجھنے کا کام اور مشکل تھا۔ اس کے علاوہ ایک وقت یہ بھی ہے کہ سرسید نے خود بھی اس کے مفہوم کی خاطر خواہ وضاحت نہیں کی۔

”یہاں تک کہ سید صاحب قبلہ نے بھی جن کی زبان پر ہر وقت نیچر کا مبارک لفظ رہتا ہے اور جن کے قلم سے ہر دم نیچر نکلتا رہتا ہے اور جن کی تفسیر کا مار نیچر پر ہے، اس لفظ کی حد بتائی۔“

تو کیا تعجب ہے اگر افغانی نے اس لفظ نیچر کو جس پر بقول سید۔

ہے اس کی صحیح معنوں یعنی دہریت میں استعمال کیا۔ کیوں کہ

”نیچرزم“ ہمیشہ اس منظر یا کائنات کی نماندگی کرتا ہے جو یا تو نہ

ماورے کے دوسرے تمام اسباب آفرینش کو ناقابل قبول قرار دیتا ہے اور خدا کے وجود کو مانتا بھی ہے تو ایک ایسے خالق (علت اول) کی طرح جو کائنات کو چند قوانین کے تابع کر کے ہمیشہ کے لیے رد و پوش ہو گیا ہے۔ اسی طرح جیسے ایک گھڑی ساز ہمیں ٹھیک وقت بتانے والی گھڑی فروخت کر جائے اور پھر اس کا ہم سے یا اس گھڑی سے کوئی تعلق باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے خدا کا ہم اور وہ دونوں برابر ہیں۔ سرسید کی نہجیت میں خدا کا مفہوم کچھ اسی سے ملتا جلتا ہے۔ لہذا کوئی دہرہ نظر نہیں آتی کہ افغانی سرسید کی نہجیت کو اس کے اصلی معنوں میں کیوں نہ لینے خصوصاً جبکہ تفسیر القرآن میں اس کی ضروری وضاحت بھی نہیں۔ چنانچہ افغانی اپنے رسالے مذکور میں نیچر کی قرین یہ کرتے ہیں:

”نیچر عبارت است از طبیعت و طریقہ نیچر ہے... طریقہ دہرہ است۔“

اس کی مزید تشریح وہ اپنے مضمون تفسیر میں کرتے ہیں۔ بتلاتے ہیں کہ فطرت محض کا مطلب وہ جلتیں اور شہوات ہیں جو تمام حیوانات (بشمول انسان) میں پائی جاتی ہیں۔ تربیت وہ شے ہے

جو انسان کو اس حیوانی درجے سے بلند کر کے انسانیت کے درجے تک لے جاتی ہے۔

”انسانی صورت تربیت کی بنا پر انسان ہے اور تمام فضائل و آداب

کسی ہیں۔ نیچر کے قریباً ترہ انسان ہے جو مدنیت سے دور ہو اور

تربیت سے بعید تر اور فضائل و آداب کے قریب نہ پہنچا ہو۔“

اور یہی وہ تربیت ہے جس کے لیے شرعی اور عقلی احکامات ناگزیر ہو جاتے ہیں۔

”اگر آج تمام انسان انتہائی محنت و مشقت سے حاصل کیے ہوئے

شرعی و عقلی آداب اور تہذیب ترک کر کے اپنے آپ کو صحت فطرت

اور نیچر کے حوالے کر دیں تو اس میں کیا شک ہے کہ ان کا مرتبہ حیوانیت

سے بھی کم تر ہو جائے گا۔“ ۱۱

اس میں کوئی شک نہیں کہ عقل فطرت کو سب کچھ ان لینے سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ گو سرسید نے عقل کو

بھی اپنی نیچریت کے ساتھ رکھا ہے مگر اس نیچریت اور عقل کی رفاقت میں وہی رشتہ ہے جو آقا

اور غلام میں ہوتا ہے۔ سرسید کی عقل پر بھی نیچریت چھائی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ ایک طرف نیچر کو ہر

سطح پر آخری لفظ کہنے کا اختیار دیتے ہیں اور دوسری طرف عقل کے ہاتھوں میں سسٹم کی جانچ کا فرض

بھی سوچتے ہیں۔ پھر یہ سوالات بھی حل طلب رہ جاتے ہیں کہ انسانی نیچر اور انسانی عقل کے کیا

فرائض ہیں اور ان میں کیا فرق ہے۔ ان کے حدود الگ الگ ہیں یا یک جہت؟ اگر جہت ہے تو

انسانی اعمال کے جانچے جانے کی کیا صورت ہو۔ اور اگر الگ الگ ہیں تو فطری تقاضوں اور عقلی

یا بند یوں کے تصادم کو کیوں کر روکا جاسکتا ہے۔ مثلاً بعض فعل ایسے ہیں جنہیں بُرائیوں میں شمار کیا

جاتا ہے مگر ان میں سے بیشتر فطری خواہشات ہیں۔

نیچر کے تمام تقاضوں کا پورا ہونا ضروری ہے تو ان فطری خواہشات کی تکمیل بھی ضروری

ہے چاہے وہ بُری ہی کیوں نہ ہوں۔ اور دوسری طرف عقل نے چونکہ انہیں بُرا ٹھہرایا ہے لہذا وہ

اس کی اجازت نہیں دے سکتی۔ یہی صورت حال اُس وقت پیش آتی ہے جب عقیدے کو نیچریت

میں جگہ دینے کی کوشش کی جائے یا اس کے لیے عقلی بوازد صونڈا جائے۔ سرسید اس وقت کو

ابھی طرح سمجھتے تھے اس لیے انھوں نے خدا، صفاتِ خدا اور روح کو عقل کی زد سے باہر قرار دیا ہے مگر

وہی دلائل جو خدا اور روح کی حقیقت کو عقل کا موضوع قرار نہیں دیتے اور عقیدوں کے لیے بھی استعمال کیے جا سکتے ہیں، مثلاً معجزات وحی و فیروہ۔ فرض یہ تمام الجھنیں اسی وقت ہمیش آئے لگتی ہیں جب عقل اور ماورائے عقل کے درمیان حلقہ حاصل کیے جانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ چنانچہ سرسید کی مدد بھی مگر اسی عقل اور پھر کی دشت کو قابو میں نہ لاسکتے کے سبب تفسیر القرآن کے مقصد کو پورا نہ کر سکی۔ انسانی نے ہجرت کے اسی غم کو اپنے پہلے اقراض میں مہم بنایا تھا۔

انسانی کا دوسرا اقراض جنت، دوزخ، ملائکہ وغیرہ کی تاویلات کے واسطے میں رہا کہ وہ زندگیوں کے نقطہ نظر سے کی گئی ہے۔ ذیل میں ان موضوعات پر روشنی کی جاتی ہے:

ملائکہ :

”جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی نسل ..

بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان وحی کو جو خدا نے ان میں خلقت میں غفلت قسم کے پیدا کیے ہیں، ملک یا ملائکہ کہا ہے جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے۔ پہاڑوں کی صلابت، پانی کی رقت، درختوں کی قوت، نور، برق کی قوت جذب و دفع، خضک تمام وحی جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور جو مخلوقات میں ہیں وہی ملائکہ و ملائکہ ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ انسان ایک مجموعہ قوائی ملکوتی اور قوائی انسانی کا ہے اور ان دونوں قوتوں کی بے انتہا ذریعات ہیں جو ہر ایک قسم کی نیکی و برائی میں ظاہر ہوتی ہیں اور وہی انسان کے فرشتے اور ان کی ذریعات اور وہی انسان کے شیطان اور ان کی ذریعات ہیں“ ۱۲

وحی اور جب بنیاد :

”خدا اور پیغمبر میں بجز ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبرئیل کہتے ہیں اور کوئی ایسی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کا دل ہی وہ آئینہ ہوتا ہے جس میں تجلیات ربانی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے“

اس کا دل ہی وہ اپنی ہوتا ہے۔ خود خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے۔ وہ خود ہی وہ قسم چیز ہوتا ہے جس میں سے خدا کے کلام کی آوازیں نکلتی ہیں، وہ خود ہی وہ کان ہوتا ہے جو خدا کے بے صرت وصوت کلام کو سنتا ہے، خود اسی کے دل سے فوارے کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے، اسی کا عکس اس کے دل پر پڑتا ہے، جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے..... جو حالات و واردات ایسے دل پر گزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی اور سب کے سب قانون فطرت کے پابند ہوتے ہیں، وہ خود اپنے کلام نفس ان ظاہری کاؤں سے اسی طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔^{۱۲}

جنت اور دوزخ :

یہ مسئلہ کہ بہشت اور دوزخ دونوں بافضل مخلوق موجود ہیں قرآن سے ثابت نہیں.... قرۃ امین کی ماہیت یا حقیقت یا کیفیت یا اہلیت کا بتانا تو محالات سے ہے اس لیے انبیاء نے ان راحتوں اور لذتوں یا رنج اور تکلیفوں کو جو انسان کے خیال میں ایسی ہیں جو ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں، بطور جزا و سزا ان افعال کے بیان کیا ہے اور غرض ان سے معینہ وہی اشیاء نہیں ہیں بلکہ رنج و راحت، لذت و کلفت ان کے حاصل ہوتی ہے اس کیفیت کو قرۃ امین نے نسبتاً بیان کرتا مفسر ہوتا ہے، گوکہ تشبیہ کسی ہی ادنیٰ اور ناچیز ہو۔^{۱۳}

مہجوزہ :

”خزق عادت جس کا ایک نام مہجوزہ بھی ہے۔ رسول اور غیر رسول دونوں

دکھائے ہیں۔“^{۱۵}

بلاشبہ یہ تمام تاویلات سترلی اور ظاہری نقطہ نظر سے ثابت ہیں۔ اس کا خود سر تید
کہ اخلاق ہے۔ علامہ الملک کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :

”دریغیات کی تعلیم کا سوال نہایت مشکل ہے، مجھے اس بات کا یقین ہے
کہ موجودہ کتب سنت و شیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم علوم جدیدہ
کسی مسلمان کا اعتقاد قطعی مذہب اسلام پر رہے۔ صرف معتزلیوں
کے اصول مذہب اور کتاب میں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں۔ یہی خیال
مجھ کو باعث ہوا کہ میں نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے۔“

ہیں مذکورہ بالا تاویلات کے درست مانگے جانے کے بارے میں کچھ نہیں کہنا ہے لیکن ان
ذات نامہ سی متکلیف بشمول غزالی نے ”زبدۃ“ سے تعبیر کیا تھا۔ اور یہی افغانی
تیسرا اقرار اس سر تید کے تصور پیغمبر پر ہے جسے افغانی کے خیال
”دریغیہ ہم گھٹا دیا۔ سر تید تفسیر میں پیغمبر کے مقام کی تشریح اس طرح کہ
”پیغمبر در حقیقت اس قوم کے لیے یا اس زمانے کے لیے جس
پیدا ہوئے برائیوں کی اصلاح کرنے والے اور اچھی باتوں کے تائید
کرنے والے اور سچ بات کو تسلیم کرنے والے اور حق بات کو بیان کرنے
والے ہوتے ہیں۔“^{۱۵}

دوسری جگہ لکھتے ہیں :

”ہزاروں قسم کے جو کمالات انسانی ہیں بعض دفعہ کوئی خاص ملک کسی خاص
انسان میں از روئے خلقت و فطرت کے ایسا قوی ہوتا ہے کہ وہ اسی کا
امام یا پیغمبر کہلاتا ہے‘ لو اور بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے‘
شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے‘ ایک طبیب بھی فن طب کا
امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے‘ مگر جو شخص روحانی اراض کا طبیب ہوتا ہے
اور جس میں اخلاق انسانی کی تسلیم و تربیت کا ملکہ بمقتضائے اس کی فطرت
کے خدا سے عنایت ہوتا ہے‘ وہ پیغمبر کہلاتا ہے۔“^{۱۶}

ایک اور جگہ پیغمبر کے روحانی استغراق کی کیفیت کی نہجیت کی مد سے توضیح کرتے ہیں،
 ”ہم بطور تمثیل کے ’گودہ کیسی ہی کم رتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں۔
 ہزاروں شخص ہیں جنہوں نے مجبوزوں کی حالت دیکھی ہوگی، وہ جبر بولنے
 والے کے اپنے کانوں سے آوازیں سنتے ہیں، تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی
 آنکھوں سے اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں، وہ سب
 انہیں کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف
 اور اس میں مستغرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس
 ایسے دل کو جو غفلت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت
 پر مصروف اور اس میں مستغرق ہو۔ ایسی واردات کا پیش آنا کچھ بھی
 غلط فہم انسان نہیں ہے۔ ہاں ان دونوں میں فرق ہے کہ پہلا بھول
 ہے اور پہلا پیغمبر، گو کہ کافر کھیلے کو بھی مجبوز بتاتے تھے۔“ ۱۵

آقتباسات بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید اُس شخص کی ذہنیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں
 جس کے لیے مذہبی اصطلاح میں پیغمبر کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور پیغمبر کو ماہرین فن مفکرین
 اور سماجی اور اخلاقی مصلحین کی صف میں جگہ دیتے ہیں۔ پیغمبر کے اس مفہوم کو دیگر اعتقادات
 کی تادریوں کے پہلو بہ پہلو رکھا جائے تو ہم نہیں سمجھتے کہ ایسے اسلامی تصورات کسی کو مذہب اسلام
 قبول کرنے کی طرف بہت زیادہ مائل کر سکیں گے یا کسی مسلمان کو دوسرے مفکرین اور مصلحین
 کے ایسے خیالات کو اپنانے سے روک سکیں گے جو اسلامی اصولوں کے دغائر ہوں۔ اگر پیغمبر اسلام
 کو مصلحین کا مقام دیا جائے تو کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی کہ کیوں دوسرے اخلاقی مصلحین، مفکرین
 اور علامتہ الہیات کی تعلیمات کی بہ نسبت رسول خدا کا فرمایا مستند سمجھا جائے یا حرم آخر قرار
 دیا جائے۔ اگر پیغمبر صرف بُرے اور بھلے میں تمیز رکھانے والی ہستی ہے تو یہ کام رسول خدا سے
 بہت پہلے سقراط، افلاطون اور ارسطو انجام دے چکے تھے۔ اور توحید کے بھی فائل تھے۔ اس
 اعتبار سے نہ صرف ان محدث مصلحین کو بھی پیغمبروں میں شمار کرنا جائز ہے بلکہ پیغمبر اسلام کی
 ضرورت بھی بحث میں آجاتی ہے۔

مندرجہ بالا نسخہ سرسید کی تشریحات کی روشنی میں خود بخود اخذ ہوتے چلے جاتے ہیں اور کوئی قوت ایسی نہیں جو اس کے اخذ ہونے کو روک سکے۔ دراصل یہی وہ روکنے والی قوت ہے جو سرسید کی نظر میں کوئی جگہ نہ پاسکی۔ غالباً ان کی ”تجرباتی عقلیت“ نے اس حقیقت کو پہچانا نہیں یا پہچانا تو نظر انداز کیا کہ مذہب کا جادو صرف امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے دلوں میں پوشیدہ نہیں بلکہ ان ناقابل تشریح تصورات کی قوت میں ہے جو مذہب کے پیروؤں کو نیک راستہ چلنے اور بُرائی سے روکنے پر مجبور بھی کر سکتی ہے۔ اچھے اور بُرے کی تمیز رکھنا اور اچھا یا بُرا بننا دو ملحدہ طبقہ چیزیں ہیں۔ جو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی فعل کو اچھا تسلیم کرے اور بھی اس پر عمل پیرا نہ ہو۔ یہ انسانی تجربہ ہے۔ مذہب پیغمبر سے صرف بھلے اور بُرے کا تذکرہ نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ چہ دایسے تصورات بھی دے جو اعمال پر عمل کرنے یا احتراز کرنے پر مجبور بھی کر دے۔ وہ شخص جو اس کی تعمیل کرتا ہے وہ مصلح کہلاتا ہے۔ سرسید نے پہلے جزو کو تولیے یا نہ غالباً اس لیے کہ اگر وہ اسے قبول کر لیتے تو یہ ہجرت مفلوج ہو جاتی۔

انسانی نے اپنی تنقید میں انہی سوالات کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس خطرے کی طرف بھی توجہ دلائی جو اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کو عیسائی مشنری عزائم کی موجودگی میں پیش آ سکتا تھا۔

”ستم ظریفی تو یہ ہے کہ مفسر موصوف نے نبوت کے مقدس منصب کو تنزل دے کر دنیا مرد و مصلح کے مرتبے پر پہنچا دیا ہے اور انبیاء علیہم السلام کو دواشنگل، نپولین، پامرٹھی، گرے، بالڈی، گلاڈ اسٹون اور موبوگاہا بلت کے برابر فرض کیا ہے۔“

تفسیر کی یہ حالت دیکھ کر مجھ پر حیرت طاری ہو گئی اور یہ فکر لاحق ہوئی کہ اس مفسر کا اس تفسیر سے قصد کیا؟ مفسر کی خواہش جیسا کہ اس تفسیر کے دیباچے میں بیان کیا گیا ہے، اصلاح قوم ہے تو ناموس اسلامی کے متعلق مسلمانوں کے اعتقادات کو زائل کرنے کی کوشش

کی تباہی، انحطاط، پریشانی حالی کا سبب ان کے مذکورہ بالا اعتقاد ہیں۔ لہذا اگر ان اعتقادات سے انھیں نحرٹ کر دیا جائے تو دوبارہ وہ اپنی سابقہ غفلت اور کھویا ہوا اثرات حاصل کر لیں گے۔ پھر میں نے سوچا کہ یہ خیال تو عجیب محکمہ خیز ہے۔ کیا انہی اعتقادات کی برکت سے یہودیوں نے فراحد کی غلامی کی ذلت سے بھٹکارا حاصل نہیں کیا اور یہ فلسطین کے ظالم حکمرانوں کے دماغ درست نہیں کر دیے اور پھر کیا انھوں نے سلطنت و مدنیت حاصل نہیں کی؟ کیا مفسر نے کبھی نہیں سنا کہ یہی اعتقادات تھے جن کے باعث عربوں نے جزیرۃ العرب کی بجز سرزمین سے اٹھ کر سلطنت، مدنیت، علم، صنعت، مصلحت اور تجارت میں سروری اور سرداری حاصل کی؟ یہ فرنگی بھی تو ان اعتقادات کے رکھنے والے عربوں کو اپنے کچھروں میں باوازا بلند اپنا اُستاد تسلیم کر رہے ہیں۔“ ۱۳

اسی طرح ہندو مذہب ہی قائم اور ہندو تہذیبی ترقی میں کوئی رشتہ نہیں :

”قائدِ مظلوم ہی کو لے لیجیے اور غور کیجیے کہ ہندو ایک طرف مدنیت، علوم، معارف اور صنائع میں ترقی کر رہے تھے اور دوسری طرف ہزاروں اوتاروں، بھوتوں، دیوتاؤں، راکشسوں اور ہنومان پر اعتقاد رکھتے تھے۔“ ۱۴

یہی بات کلدانیوں، فینیقیوں، یونانیوں، ایرانیوں اور میسائیوں کے لیے بھی کہی جاسکتی ہے، ”اہل مصر جب وقتِ مدنیت، علوم و صنائع کی زبردست بنیادیں رکھ رہے تھے اور یونانیوں کے اُستاد بن رہے تھے۔ بتوں، لگاؤں، کتوں اور بلیوں پر ایمان رکھتے تھے۔ ٹھیک اسی وقت کلدانی عظیم رصد خانوں کی بنیادیں ڈال رہے تھے، آلاتِ رصد تیار کر رہے تھے، عظیم تصاویر بنا رہے تھے، علمِ فلاح پر کتابیں تصنیف کر رہے تھے۔ مفسر پر

پرمشیدہ ذرے کہ فنیقی اُس وقت بحری و بری تہمت کے بدارِ گرم کر رہے تھے اور برطانیہ، ہسپانیہ اور یونان کو اپنی نوکریات بنائے تھے جب کہ وہ اپنے پگول کو جوں کی قربان نگاہ پر چڑھا دیتے تھے۔ مغسّر کر ہانا چاہیے کہ زمانہ اسی وقت دنیا پر حکومت کر رہے تھے اور اسی وقت ان میں بڑے بڑے حکیم اور فلسفی پیدا ہو رہے تھے جب کہ سیکڑوں خداؤں اور ہزاروں خرافات پر انھیں اعتقاد تھا۔ مغسّر کو شاید معلوم ہو کہ ایرانی اسی وقت اطرافِ کاشغر سے نواحِ استانبول تک حکومت کر رہے تھے، اور تمدن میں بجائے روزگار بکھے جاتے تھے جب کہ صدا تو بہت ان کے دماغوں اور دلوں پر مسکتا تھا۔ مغسّر کو ضرور یاد ہونا چاہیے کہ یہی تعدادی متاخرین اس وقت جب کہ وہ تثلیث، صلیب اور " "

پر ایمان کامل رکھتے تھے، اپنی سلطنتوں کو قوی بنا رہے تھے۔ معارف و صنائع کے دائروں میں داخل ہو رہے تھے۔ اب بھی

اکثرچ تمام ظلم اور سانسوں کے ساتھ ان ہی اعتقادات کی پابند ہے

یہ مثالیں دینے کے بعد افغانی اعتقادات اور تہذیبی و معی ترقی کے قلع کو یوں واضح کرتے ہیں :

"اعتقادات خواہ نچے ہوں یا جھوٹے ہرگز مدنیت اور ترقیات و نیادی

میں مانع اور مخالفت نہیں۔ سوائے اُس کے کہ طلبِ علوم، کسبِ معاش

اور حصولِ مدنیت کو حرام قرار دیتے ہیں اور میں یقینی نہیں کہ کسک کہ دُشیا

میں کوئی دین ایسا بھی ہوگا جو ان امور کو حرام قرار دیتا ہو۔"

سطور بالا میں افغانی نے اسی بات پر زیادہ زور دیا ہے کہ جب قومی ترقی کا مذہبی اعتقاد

سے کوئی تعلق نہیں تو پھر عقائد کی درستی کا خطرہ کیوں مول لیا جائے۔ خود سرسید تفسیر لکھنے

کے مقصد کے بارے میں اُلجے نظر آتے ہیں۔ وہ اعتقاد کی بناء پر مسلمانوں میں دو گروہ فرض کرتے ہیں۔

ایک وہ جو قدیم اعتقادات پر پکا ایمان رکھتا ہے اور قطبِ ازجانبی جہد کے مصداق کسی تاویل کو

مننے کو تیار نہیں۔ دوسرا وہ جو روشن خیال ہے اور اس کے اعتقادات میں کوئی گنگا جانے کی صلاحیت

موجود ہے۔ ان دونوں کے بارے میں سرسید کہتے ہیں،

”جو لوگ بلا عقلی دلیل و حجت کے اسلام پر یقین رکھتے ہیں بلا شک ان کا ایمان اور ان کا یقین بہ نسبت ان لوگوں کے جو دلیل و حجت سے اپنے عقیدے کو مستحکم کرتے ہیں بہت زیادہ مستحکم ہے... کیسی ہی کوئی بات خارج از عقل و ناقابل یقین ہوگی یا غلط ان کے سامنے یہ کہہ کر کہ ”خدا اور رسول نے فرمایا ہے“ بیان کر دی جائے تو وہ فوراً اس پر یقین کر لیں گے۔ بس ایسے لوگ ہماری بحث سے بالکل خارج ہیں، میں ان کو یقین کا ستارہ اور اسلام پر یقین کرنے کا نمونہ سمجھتا ہوں اور ٹھیک مسلمان جانتا ہوں۔“

مگر ان کے سوا ایک اور فرقہ بھی ہے جو ہر اس بات کا خواہشمند ہے کہ اسلام کے عقائد عقلی دلائل سے اس کو ثبوت جائیں اور اس کے دل کے شبے ٹائے جائیں تاکہ اس کے دل کو تسخیر ہو... یہی وہ لوگ ہیں جو ہمارے مخاطب ہیں اور جن سے ہم کو حجت ہے۔“

اسی طرح حالی ایک واقعہ نقل کرتے ہیں جس میں بتایا گیا ہے کہ ”نہایت معقول اور ذی استعداد“ مولوی سے یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ خدا، رسول، مشر و مشر، غلاب و ثواب اور قیامت پر ایمان رکھتے ہیں کہا،

”میری تفسیر آپ کے لیے نہیں ہے وہ صرف ان لوگوں کے لیے جو مذکورہ بالا عقائد پر پختہ یقین نہیں رکھتے یا ان پر تعرض یا ان میں تردد ہوں۔“

لیکن شکل یہ ہے کہ ان سے وہ ایسے نتیجے نکلتے ہیں جو باہم متضاد بھی ہیں اور متضاد بھی۔ ایک طرف وہ رائج اعتقادات کو مہل تصور کرتے ہیں اور ان کی درستی کے لیے جدید علم کلام تفکیک دینا چاہتے ہیں۔ جو مسلمان اس علم کلام نے یقین نہیں کریں گے وہ نچے مسلمان ہوں گے۔ دوسری طرف انہی رائج اعتقادات پر ایمان رائج رکھنے والوں کو یقین کا ستارہ اور سچا مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں اور تیسری طرف یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ نئے نچے مسلمان کو بنانے کے لیے وہ اعتقادات کو جس شکل میں

دھماکا چاہتے ہیں وہ اس شکل سے بے حد مختلف ہے جو پہلے سے رائج الایمان مسلمانوں کے دلوں میں موجود ہے۔ اس طرح مسلمانوں میں ایسے دو مکاتیب خیال کو سرسید کی تائید حاصل تھی جو حقیقتاً باہم متضاد اور متضاد تھے۔ سرسید کی نیک نیتی میں کلام نہیں۔ وہ خلوص دل سے نئے ذہنی کو ان ہتھیاروں سے لیس کرنا چاہتے تھے جو ان کے خیال میں اسلام کو تجرؤاتی عقلیت کے مہلک حلوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری تھے۔ لیکن انھیں یا تو قدیم و جدید میں مغایرت کی ایسی غیر ماہرانہ کوشش سے دامن چھٹا چاہیے تھا جو انھوں کو مل کرنے کے بجائے بڑھادی ہے یا پھر قدیم و جدید علوم پر کمال و دسترس کے بعد وہ ایسا نظام فکر پیش کرتے جو کمزور مغایرت کے بجائے طاقتور انقلابی تجدیدیت کے پیروں پر چل کر اسلام کو قدامت کے دلدل سے بہر لاکھ اُکرتی۔ یہ کام سرسید کے بس کا نہیں تھا۔ سرسید کی استعداد ملی خواہ قدیم ہو یا جدید ایسی نہ تھی۔

انجام دے سکتے :

”سرسید کا جذبہ اصلاح صادق اور بڑا انحصار تھا

یہ تھی کہ علوم اسلامیہ کا گہرا مطالعہ نہیں تھا اس لیے وہ

ہو کر رہ گئے.... علوم جدیدہ کا مطالعہ بھی نہیں کیا گیا تھا اس لیے

ان کی اسلامی فکر میں پشتگی اور استواری پیدا نہیں ہو سکی۔“ ۲۹

سرسید نے تفسیر جس قسم کے مطالعے کے بعد لکھی اس کی ایک جھلک حالی نے پیش

کی ہے :

”مولوی سید وحید الدین سلیم جنھوں نے تفسیر کے لکھنے میں کئی سال

تک برابر سرسید کو مدد دی ہے ان کا بیان ہے کہ ”جب تفسیر کی

نوبت سورہ بنی اسرائیل تک پہنچی اور سید صاحب نے معراج کے مسئلے

پر غفلت بحث کرنے کا ارادہ کیا تو مجھ سے کہا کہ ”جس قدر روایتیں صحاح

اور دیگر کتب حدیث میں معراج اور شق صدر کے متعلق اور اس

باب میں صحابہ کے اختلافات کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور عقل و نقل

کے تناقض کی صورت میں جو رائیں اور اقوال علماء کے ہیں ان سب

کو آپ اس طرح پر کتابوں میں سے انتخاب کر کے نقل کر لیں کہ ایک ایک صفحے پر ان کو لکھتے جائیں اور دوسرا خط کو اچھوڑتے جائیں:..... انھوں نے اس مضمون کو اس ترتیب پر جو ان کے ذہن میں تھی بجائے خود لکنا شروع کر دیا تھا جب کہ مجھ کو روایات وغیرہ نقل کرنے پر مامور کیا تھا۔ وہ مسودے کے ہر ایک صفحے پر کہیں کہیں حداثت لکھتے تھے اور کہیں سفید ہی چھوڑتے جاتے تھے.... جب میں ان بے شمار روایتوں اور اقوال کا دفتر لے کر پہنچا تو انھوں نے وہ تمام کاتھات لے کر ان کو قیمتی سے کترنا اور ان ٹکڑوں کو جا بجا سفیدیوں پر لٹی سے چکنا مشروع کیا۔ یہاں تک کہ تمام پرچے جن کا شمار بتانا خصل ہے جہاں جہاں ان کا موقع تھا چپکا دیے اور مسودہ کاتب کو صاف کرنے کے لیے دے دیا..... سرسید کو مسودہ لکھتے وقت ان روایات کے مضمون سے اس کے کچھ علم نہ تھا کہ جب میں کتابوں میں روایتیں تلاش کر رہا تھا اس وقت جس قسم کے اختلافات ان میں پائے جاتے تھے ان کا ذکر بالا ہمال سرسید کے سامنے ہوتا رہتا تھا۔“

اس طرح سرسید نے تفسیر لکھی۔ اس سے ان کی انتہائی ذہانت کا پتہ چلتا ہے مگر یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ وہ اپنی ذہانت کے سوا کسی دوسرے علمی ماحذ یا ٹھکرے سے استفادہ کرنا پسند نہیں کرتے اور اگر انھوں نے ایسا کیا بھی تو اس سے صرف اپنے نقطہ نظر کی اجنبیت دور کرنا مقصود تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ ایسی شخصیتوں کو یا ذاتی آپکا ادبی میدان میں ضرور خراب حقیقتیں حاصل کر سکتی ہے لیکن کسی ایسے نظام فکر کی تشکیل میں اس کا موثر ہونا ممکن ہو جاتا ہے جس کا مزاج کئی صدیوں پر پھیلے ہوئے ان تمام تصورات سے عبارت ہے جن سے وہ کما حقہ آشنا ہو۔ یہ امر لائق توجہ ہے کہ سرسید میں اس کمی کو ان کی مذہبی فکر کی صلاحات کا ذمہ دار بھی بتلایا گیا ہے۔ چنانچہ پروفیسر محمد عمر الدین نے سرسید کی فکر کی تعمیر کا ہر اس سرسید کی قدیم و جدید علوم سے ”ادھوری واقفیت“ کے سر باز دیا ہے۔ اس ہرے کے لیے پھول انھوں نے حالی کے گلستانِ عقیدت سے لیے ہیں۔ حالی کا خیال ہے:

جس حکم سرسید کی تعلیم ہوئی اس کو بھی ان کی ترقی کا مؤید سمجھا جاسکتا ہے۔ انہوں نے... تعلیم یا جدید کسی طریقے میں پوری تعلیم نہیں پائی۔ اگر وہ پرانے طریقے کی تعلیم پوری کر لیتے اور علوم قدیم کا رنگ ان پر پڑھ جاتا پھر ممکن نہ تھا کہ کسی دوسرے رنگ کے قبول کرنے کی قابلیت ان میں باقی رہتی۔ وہ تعلید کی بندشوں میں جکڑ بند ہو جاتے... نئے طریقے کی تعلیم بھی ان نتائج تک پہنچانے والی نہ تھی؛ سرسید سے ظہور میں آئے... پس کہا جاسکتا ہے کہ سرسید کا پرانی تعلیم میں ادھورارہنا اور نئی تعلیم سے آشنا نہ ہونا مثلاً ان اتفاقات حسد کے تھا جنہوں نے قوم کی اصلاح کے عظیم اثر ان کام پر ہاتھ ڈالے

بجھکے نہیں دیا۔^{۳۱}

پروفیسر محمد عمر الدین لکھتے ہیں:

”سرسید جو اپنے مآول سے بلند ہونے میں کامیاب ہوئے اور انہوں سے ایک غیر معمولی راستہ اختیار کیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ان کی پرانی تعلیم بھی ادھوری تھی اور نئی تعلیم کا رنگ بھی پورا نہیں پڑھا تھا۔ اگر قدیم طرز پر ان کی تعلیم مکمل ہوئی ہوتی تو شاید ان کی ذہنیت بھی اسی سانچے میں ڈھل جاتی۔ اگر مغربی طرز پر ان کی تعلیم کی تکمیل ہوئی ہوتی تو پھر وہ شاید اسی کے رنگ میں بالکل رنگ جاتے اور مذہب و غیرہ کی ان کی نظر میں کوئی وقعت نہ ہوتی۔ اگر قدیم و جدید تعلیم دونوں میں انہیں یکساں تحرر حاصل ہوتا تو شاید ان کی عملی و تہن متضلل ہو جاتیں۔ فرض قدیم و جدید کی ادھوری واقعیت نے انہیں دونوں کے نقصان سے دامن بچانے اور دونوں کی خوبیوں کو جمع کرنے کی صلاحیت دی۔

اور یہی ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔“^{۳۲}

حالی والے پہلے دو امکانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن اس پر تیسرے امکان کا جو

منہ نہ کیا گیا ہے وہ قابلِ فخر ہے۔ اگر اس خیال کو عروبت دی جائے تو یہ اصول بنتا ہے کہ کسی موضوع پر موافق و مخالف پہلوؤں سے اجماعی و افتیٰ ہی ایک ایسا فکر کی تعمیر کر سکتی ہے جو عملِ نظر ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر یہ بھی کیا کسی موضوع پر کوئی نقطہ نظر باوجود غیر علمی ہونے کے غیر معمولی اہم رکھتا ہے اور اپنی انفرادیت تسلیم کر سکتا ہے لیکن وہ ایک ایسے نظام فکر کا حامل ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا جس میں اس کے اس کی عناصر اور رجحانات کو غیر تشکیلی بخش اور تشنہ حالت میں چھڑا دیا گیا ہو۔ سرسید کی مذہبی فکر کے بارے میں جو بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام اور فطرت کی ہم آہنگی کے پڑانے نظریہ کی طرف مسلمانوں کی توجہ دلائی اس میں ان کے بڑھاپے والے لب و لہجے کا بڑا حصہ ہے۔

تفسیرِ اہم آئی پر تنقید کے علاوہ جلال الدین افغانی نے قمیہ الکلام کا ذکر بھی اپنے مضامین میں کیا ہے۔ لیکن تفصیلی بحث کسی جگہ نہیں کی۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کتاب کے کچھ کا مقصد مسابقت کے مقابلے میں اسلام کی انفرادیت کو نقصان پہنچانا اور انگریزوں کی خوشنودی حاصل کرنا ٹھہراتے ہیں۔ قمیہ الکلام کے بارے میں عام طور سے تاریخی رجحان مفقود ہے۔ خود سرسید کے دور میں ایک میلان نے اس کتاب کی جو افادیت بتائی ہے وہ توجہ کے لائق ہے۔ جان میونس آؤنڈ نے اپنی کتاب قرآن اور بائبل (۱۸۶۶ء) میں سرسید کا ایک خط چھاپا اور پھر قمیہ الکلام کے بارے میں لکھا:

”اگر یہ خیالات عام ہو جائیں اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان کے مسلمانوں میں پھیلتے جاتے ہیں تو ان کی وجہ سے وہ صرف دُعا دار ہو جائیں گے بلکہ رفتہ رفتہ وہ دشمنی جو اسلام کے پھیلنے سے قوموں میں برپا ہوتی ہے وہ دھو جائے گی.... اگر یہ کام مسلمانوں ہی کے ہاتھ سے ہو جائے تو پھر مسلمانوں کو یہ ثابت کرنا کچھ دشوار نہ ہوگا کہ اگر انجیل صحیح ہے تو قرآنی ضرور جھوٹ ہے۔“

غالباً ایسے ہی حوائم کا لالچا تھا جس نے افغانی کو ان تمام کوششوں کی مخالفت پر آمادہ کیا جو سیاسی طور پر غالب انگریزوں کو اپنے تسلط کے مستحکم کرنے میں مدد کرتی ہوں۔

مذہبی نظریات کے علمہ افتخانی نے سرسید کی تعلیمی اور سیاسی پالیسی پر بھی سخت تنقید کی ہے۔ ان مصلحتیوں میں مشرقی حلی، انگریزوں، بائیسیت، دشمنی، "تعلیم و تربیت"، "تعلیم و تعلم" اور دھرتی جنسیت اور اتحاد وقت شامل ہیں۔ اس موضوع پر انہیں سرسید سے دو باتوں میں اختلاف تھا۔ ایک یہ کہ سرسید ہر قومیت پر مسلمانوں کو انگریزوں کی مفاد پرست بنانا چاہتے ہیں۔ اور دوسرے یہ کہ انگریزوں سے توقع رکھنا کہ وہ ہندوستان میں کو حقیقی تعلیم دلوانے میں تعاون کریں گے جنہیں خوش نہیں ہے۔

"اس دلیل پر ذرا سا غور کرو کہ اگر کسی شخص کی منفعت میری جہالت، نادانی اور فساد اخلاق میں ہو تو کیا وہ میری تسلیم و تربیت سے خوش ہوگا؟ کیا کسی استاد و انا کو اپنی طرف سے میرے لیے مجھے گا
ایسا شخص جس کے لیے میری بے بصری فائدہ ہے۔
آنکھوں کے طاق کے لیے کسی حاذق حکیم کو مہار۔
بے جا انداز یہ خیال محال!"

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"اللہ اللہ! کون قتل اس کو تصور کر سکتی ہے کہ کوئی بے گانہ آنے اور دوسروں کی قومیت کو قوت اور باڈاری بخشنے؟ کون یہ سمجھتا ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر کو ڈھاکر اس کے بنے سے دوسرے کا گھر تعمیر کرے گا؟ اگر چہ وہ دست بے گانے آگاہ ہو جائیں کہ ایک دوسری جنسیت کی تائیس اور قومیت کے لیے بنایا گیا ہے تو کیا وہ اس مکان کو مسمار کر کے اس کی بنیادیں تک کھدواڈالیں گے یا اس کی بنیاد کو مضبوط و مستحکم کر لیں گے اور اس کے مسمار کو خلعت فاعہ عطا کر کے رتبہ عالی سے سرفراز کریں گے.... اگر کوئی قوی باند بے گانہ کسی ضیعت شخص کو جو اس کا ہم قوم نہ ہو کسی کام پر لگائے تو اس میں وہ اپنا مفاد ملوڑا رکھے گا یا ضیعت کا، خصوصاً ایسے اور میں کہ اگر ضیعت کا مفاد

ملونا رکھا جائے تو ضیعت تو ہی پرستولی ہو جائے؟^{۳۹}

”دیکھتے ہیں کہ صدیقوں سے پس ماندہ قومیں حیات نو کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں اور یہاں مسلمان خود اپنی موت کو دعوت دے رہے ہیں۔ انگریزی حکومت کو کمیت بتلانے کے تعلق کہتے ہیں کہ سرسید لہ ان کے ہم خیال :

”نہ صرف مردوں کے موت و نشور کی امید سے اٹھ دھو کر اس کے نامکن اور غیر وقوع پذیر ہونے پر دلائل کرتے ہیں بلکہ تمام بیسادل اور ضیغوں اور ناقواں کو موت کی دعوت دیتے ہیں۔ موت کے امتحان پر ایسی دلیلیں لاتے ہیں اور انہیں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے لیے موت کے سوا اور کوئی راہ نجات نہیں۔“^{۴۰}

ایک جگہ زیادہ وضاحت ہو جاتی ہے :

”قوم کی خیر خواہی اور دین پروردی کے خیال سے اس کا ارادہ کر لیا ہے کہ دین اور قومیت کو شہید کر ڈالیں اس کے دفن کے لیے ایک عظیم شانی بارگاہ بنائیں اور ہر شخص بطور یادگار اپنا نام اس پر کندہ کرائے تاکہ آنے والوں کو اس کا رعب میں کمی کرنے والوں کا حال معلوم ہو سکے۔“^{۴۱}

انگریزوں کی نظر میں سرسید کی حرکت سے وہ بدگمان ہیں۔ اور سرسید کو تمغہ ملکہ و کٹورہ ملنے کو بھی خالی از مصلحت نہیں سمجھتے۔ سرسید کے حامیوں سے کہتے ہیں :

”اگر یہ عقلیں جامد نہ ہو گئی ہوتیں تو خیانت مرتج کو ہمارت نفس کی دلیل قرار نہ دیتیں اور فقر کے ساتھ یہ نہ کہا جاتا کہ خون آلودہ بھائیوں کا گوشت نہ کھانا ہمارت نفس ہے۔ قاتل کی طرف سے استحقاق حاکم کرنا اور ان کے اطلاق کا مورد بننا خود خیانت کی دلیل ہے۔ اگر اپنے بھائیوں کے ساتھ خیانت نہیں کی ہے تو اس حلیہ عقلی کا استحقاق اسے کہاں سے حاصل ہوا ہے..... اگر کوئی چاہے کہ کسی شخص کی بدترین طریقے پر برائی کرے تو وہ اس سے زیادہ کیا کہے گا کہ اس کے بھائی قاتل میں

قتل کے فعل شنیع کے دوران میں ہر ساعت اس کو تازہ رہے، اس لیے تازہ رہے کہ اگر وہ پرخضب قاتلوں کے ساتھ قتل میں شریک نہ تھا تو اس نے کم از کم بھائیوں کی اعانت اور بہری بھی نہیں کی۔ ۳۵

اس میں شک نہیں افغانی کا یہ تجزیہ ضرورت سے زیادہ سخت اور کچھ مبالغہ آمیز بھی ہے لیکن کیا سرسید کا دامن انگریز دوستی کے دافوں سے پاک ہے، کیا اسے صلحت کہہ کر گزارا کر لیا جاسکتا ہے؟ آل احمد ضرور کا۔ یہی خیال ہے:

”یہ ضرور ہے کہ اپنے خیالات کو انھیں وقتی تقاضوں میں ڈھکانا بڑا انھوں نے دفاوار مسلمانوں کے کارنامے اس لیے سنائے کہ انگریزوں نے خد میں مسلمان علماء اور امیروں کی شرکت کو اچھی نظر سے نہ دیکھا۔ لیکن سرسید کو انگریزوں کا چٹھو کہنا جیسا کہ جلال“

علماء نے کہا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔“ ۳۶

لیکن افسوس کہ واقعات سے انکار بھی ممکن نہیں۔

سرسید کا یہ یقین ایوان کی حد تک پہنچ چکا تھا کہ انگریز خداز۔۔۔

والوں کے لیے نجات دہندہ بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ ۱۸۵۹ء میں ملکہ انگلستان کا اشتهار و فتوحی اور امن وامان جاری ہوا۔ سرسید کے بلائے ہوئے ایک عام جلسے میں سرسید نے ایک مناجات پڑھی۔ اقتباسات ملاحظہ ہوں:

”اٹھی! تیرا ایک بہت بڑا احسان اپنے بندوں پر یہ ہے کہ اپنے بندوں کو عادل اور منصف حاکموں کے سپرد کر دے۔ سو برس تک اپنے ان بندوں کو جن کو تو نے خطہ ہندوستان میں جگہ دی اسی طرح عادل اور منصف حاکموں کے ہاتھ میں ڈالا۔ پچھلے کم بخت برسوں میں جو یہ سبب نہ ہوتے ان حاکموں کے ہلدی شامت اعمال میں پیش آئی اب تو نے اس کا حوصلہ کیا اور پھر وہی عادل اور منصف حاکم ہم پر مستطاع کیے۔۔۔

اٹھی۔۔۔ تیرے ہی القاد سے کوئن و کٹوریہ دام سلطنتھانے

پُر دم اشتہار سانی جاری کیا۔ ہم ملے سے شکریہ ادا کرتے ہیں اور اپنی
جان سے ملکر کوشش کرتے ہیں۔ الٹی! تو ہادی اس دعا کو قبول کر آئیں
الٹی! ہادی کھڑے کھڑے ہو اور یہاں ہو۔

تھم اہل چند ناظم کشیدہ ہندو السرائے لارڈ کیننگ دلم اقبال
کا یہ دم اور اسلای بھی نہ بھولیں گے جس نے تمام اصل حالات فساد
پر خود کر کے اس پر دم اشتہار کے جاری ہونے کی صلاح دی.....
الٹی! دنیا جو اور ہندو السرائے لارڈ کیننگ جو: ۱۱

سر سید کے خیال میں حکومت نہیں بلکہ رعایا الٹی یا بری ہوتی ہے۔
"ان کی رائے تھی کہ گورنمنٹ کا اچھا یا برا ہونا درحقیقت کوئی اصلی
چیز نہیں ہے بلکہ اصل چیز رعایا کا برا یا اچھا ہونا ہے۔ اگر رعایا الٹی
اور فاسد ہے تو گورنمنٹ کو خولہ قولہ شائستہ بننا پڑتا ہے اور اگر
رعایا شائستہ نہیں ہے تو گورنمنٹ کو بھی ویسا ہی بننا پڑتا ہے۔
اسی چے سلسلے میں کو ان کی بڑی نصیحت یہی تھی کہ اگر انگریزی حکومت
میں حریت سے دہتا چاہتے ہو تو تعلیم اور سول سروس میں ترقی کریں اور
حریت حاصل کرنے سے پہلے اس کا استحقاق بند کریں۔" ۱۲

اور پھر وہ کہتے تھے انگریزوں نے ملک پر قبضہ کہاں کیا یہ تو خود ملک نے اپنی ایک ضرورت
پوری کی ہے،

"وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ گو ہندوستان کی حکومت کرنے میں انگریزوں
کو جس قدر لڑائیاں لڑنی پڑی ہوں مگر درحقیقت نہ انھوں نے یہاں
کی حکومت ہندو مال کی اور نہ سکھ و فریب سے بلکہ درحقیقت ہندوستانی
کو کسی حاکم کی اس کے اصل سہلی میں ضرورت تھی۔ سوائی ضرورت
نے ہندوستان کو ان کا محکوم بنادیا۔" ۱۳

اس کے علاوہ سر سید انگریزوں کی اطاعت کو مسلمانوں کا مذہبی فریضہ قرار دیتے ہیں:

یہ مسلمان انگریزی حکومت کی دیکھا اور مستامیں ہی اور اپنے
فرمان مذہبی عزت اور کرتے ہیں وہ شریعت اسلام کی رو سے
بتلا انگریزوں کے نہ جلا کر سکتے ہیں نہ بغلات اور نہ کسی قسم کا خداد
ہی کہ ہندوستان میں انگریزی گورنمنٹ کے زیر حکومت اسی احاطت و
فرمان برداری سے آئندہ مذہب اسلام کے رہنا واجب ہے۔ ۴۲
ان کی آئندہ تھی کہ انگریزی اقتدار ہمیشہ ہندوستان پر مسلط رہے۔

”وہ نذہ جس میں انگریزی حکومت ہندوستان میں قائم ہوئی ایسا
زمانہ تھا کہ پہلی اڑیا بیوہ ہو چکی تھی اس کو ایک شوہر کی ضرورت
تھی۔ اس نے خود انگلش میسن کو اپنا شوہر بنانا پسند کیا۔
انگلش میسن پہلے سے متوہ ملک میں آئی ٹر شل ایک دور۔
بطور ایک دشمن کے۔ ہدی خواہش ہے کہ ہندوستان میں
حکومت صرف ایک زمانہ دراز تک ہی نہیں بلکہ اڑیل ہوئی چاہیے۔
ہدی یہ خواہش انگلش قوم کے لیے نہیں بلکہ اپنے ملک کے لیے۔ ۴۳

مجیب افغانی ہے کہ سرسید نے ان خیالات کا اظہار ایک ایسے شخص کا جام صحت تجویز
کرتے ہوئے کیا (۱۸۸۴ء) جو نہ صرف جمال الدین افغانی کا زبردست مداح تھا بلکہ مشرق
دسل خصوصاً مصر کی انگریز دشمن تحریک آزادی کو کامیاب بنانے کی جدوجہد میں اس کا بڑا
ہتھ مد ہے۔ ڈبلیو۔ ایس۔ جٹ مصر کی تحریک آزادی کے رہنماؤں افغانی، محمد عبیدہ اور اعرابی
پاشا اور حکومتِ عثمانیہ کے درمیان ایک اہم کلائی کے طور پر اپنا بول ادا کر چکا ہے۔

سرسید کی انگریز پرستی کے متعلق کوئی دوسری رائے قائم کرنے کی گنجائش ہنشل نکلتی
ہے۔ واقعاتی تجزیے کی بنا پر اشتیام حسین کی یہ رائے غلط نہیں معلوم ہوتی:

”سرسید انگریزی حکمت عملی کا شکار ہو گئے، ان کی نگاہ محدود ہوتی
گئی۔ یہاں تک کہ آہستہ آہستہ صرف مسلمانوں اور وہ بھی ہندوستانی
مسلمانوں کے ایک جھوٹے طبقے کے مفاد کو اپنے تمام اعلیٰ خیالات کا

مرکز بنالیا اور انگریزوں کی حمایت میں یہ بھی بھلا دیا کہ یہی انگریز مشرق
 قریب اور مشرق وسطیٰ کے مسلمانوں کا غوی بھی چوس لینا چاہتے ہیں۔
 علی گڑھ تحریک اس طرح آہستہ آہستہ تضاد کا شکار ہوتی گئی اور
 سرسید کے غیر معمولی ذہن نے اپنی کان سے ترقی کے تیر بحال کر رکھت
 ہندو کے تیر نکال دیے جس سے خود ان کی تحریک زخمی ہو گئی۔ ۱۵

سرسید کی یہی اطلاع گزار سیاسی پالیسی تھی جس نے افغانی کی نظروں میں ان کی تعلیمی پالیسی کو
 بھی مشکوک بنادیا تھا۔ ورنہ وہ خود علوم جدیدہ کی اہمیت اور اشاعت، انگریزی زبان کی افادیت
 اور وطنی زبان کو ذریعہ تعلیم بنانے پر پورا زور دیتے ہیں۔ وہ سرے سے علوم کی قدیم تر جسد یا
 مشرقی اور مغربی تقسیم ہی کے قائل نہیں:

”عجیب بات یہ ہے کہ اس زمانے کے ہمارے علماء نے علم کی دو قسمیں
 کر رکھی ہیں۔ ایک کو وہ مسلمانوں کا علم کہتے ہیں اور دوسرے کو فرنگیوں
 کا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دوسروں کو بعض مفید علوم کی تعلیم سے روکتے ہیں
 وہ اتنا نہیں سمجھتے کہ علم وہ شریف چیز ہے کہ جس کو کسی خاص گروہ سے
 نسبت نہیں دی جا سکتی۔ وہ کسی شے سے پہچانا نہیں جاتا بلکہ ہر چیز
 علم سے پہچانی جاتی ہے۔ ہر شہور گروہ علم ہی کی بدولت شہرت حاصل
 کرتا ہے اس لیے انسانوں کو علم سے نسبت دینی چاہیے نہ کہ علم کو انسانوں
 سے۔ کیسی تعجب کی بات ہے کہ مسلمان جن علوم کو ارسطو سے منسوب کرتے
 ہیں اور ان کو نہایت رفعت سے بڑھتے ہیں گویا کہ ارسطو بھی کوئی مسلمان
 مصنف تھا۔ اگر کسی چیز کو گیلیلو، نیوٹن اور کپلر سے نسبت دی جائے تو
 یہ اسے کفر بتلائیں گے۔ علم کا ملٹی وادوںی دلیل ہے اور دلیل نہ ارسطو
 ہے نہ گیلیلو۔ ۱۶

ایک جگہ علماء کی حقیقت بیان کرتے ہیں،

”عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے علماء ”صدرونی“ اور ”شمس بانڈ“ پڑھ کر

اپنے آپ کو غریب طور پر محکم لکھتے ہیں۔ مگر یہ حال ہے کہ اپنے سیدھے اور باتیں ہاتھ ہم میں تمیز نہیں کر سکتے اور یہ نہیں پوچھتے کہ ہم کیا ہیں، کیوں ہیں، ہم کو کیا ہونا اور کیا کرنا چاہیے۔ کبھی تاریکی، آگن، بوٹ، ریل گاڑی کے اسباب کا کھوج نہیں لگاتے عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے سامنے ایک ٹیپ دکھ کر آؤں شب سے لے کر شمس بازو کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی خود نہیں کرتے کہ ٹیپ کی پتی نکال لی جائے تو وہ دھواں زیادہ دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھواں بالکل نہیں رہتا۔۔۔۔۔ ان علماء کی حالت اب بالکل باریک بینی کی سی ہے جس کے سرے پر ایک نہایت ہی گھٹا ہے جو نہ اپنے اطراف روشن دیتا ہے اور نہ در نور سے مستفید کرتا ہے۔ ۱۷

سرسید کی تعلیمی پالیسی سے مخالفت کا یہ مطلب نہیں کہ۔۔۔۔۔ اور اہمیت نہیں سمجھتے تھے۔ علوم جدیدہ کے حصول میں انگریزی زبان کی اہمیت کو انھوں نے پوری طرح تسلیم کیا ہے :

”جاننا چاہیے کہ کئی وجہ سے ہندوستانیوں پر انگریزی کی عقل لازمی ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ۔۔۔۔۔ حاکم اور رعیت کے درمیان ارتباط، طرفین کے حقوق کی حفاظت اور ظلم و تعدی سے بچاؤ ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ حکام کی زبان سے واقع نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ کہ ہندوستان کو ایسے علوم و فنون اور صنائع کی شدید ضرورت ہے جو انگریزی زبان میں ہیں۔ پس ان پر لازم ہے کہ وہ اس زبان کو اچھی طرح حاصل کر کے ان علوم و فنون کو اپنی وطنی زبان میں ترجمہ کریں۔۔۔۔۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ معاملات میں آسانی، تہذیب کے طریقے دریافت کرنا، مختلف قوموں کے احوال و عادات کو سمجھنا، قبائل کے اخلاق کو

پہچاننا اور مختلف ملکوں اور سلطنتوں کی تاریخ سے واقفیت حاصل کرنا
ان کی زبان جاننے بغیر ممکن نہیں ہے۔

وطنی زبان میں علوم کے موجود رہنے کی افادیت پر مدہ کہتے ہیں،

”اگر علوم و معارف اور فنون و صنائع قوموں میں سے کسی قوم اور
طبقوں میں سے کسی طبقے میں رہیں تو ان کی بنیادی چیزیں ان لوگوں
میں رائج اور ثابت ہونی چاہئیں.... اس کے برعکس اگر ان کے
علوم و معارف اور صنائع کسی اور زبان میں ہوں تو وہ تھوڑے سے
زمانے اور ادنیٰ تغیر و تبدل سے زائل ہو کر محبت و تابو ہو جائیں گے۔“

وہ قوم کے مسائل کو وضع اصطلاحات کی طرف توجہ دلاتے ہیں،

”ان کے ذہن سب سے پہلا کام یہ ہے کہ مختلف صنعتی طبقوں کے
لیے ایسے متحد الفاظ اور اصطلاحات وضع کریں جو ان کے حقیقی معنی
کے لحاظ سے استعمال کی جاسکیں.... اگر کہیں ایسا کرنا ممکن نہ ہو
تو صرف بقدر ضرورت اور زبانوں سے مدد لیں، لیکن شرط یہ ہے کہ قانون
اختلاف اپنی قوت کے سانچے میں ڈھال لیے جائیں تاکہ ان سے اجنبیت
اور بے گانگی کا اظہار نہ ہو۔“

افغانی نے اردو کو وطنی زبان کے طور پر اختیار کر لینے کا شروع بھی دیا تھا۔ وہ ہندوستان

کے رہنماؤں سے سوال کرتے ہیں،

”کیوں وہ اپنی وطنی زبان خصوصاً اردو زبان میں جسے عمومی زبان کا
رتبہ حاصل ہے جدید علوم کا ترجمہ نہیں کرتے؟ اس زبان کی توسیع
کے لیے اس سے قریب تمام زبانوں جیسے سنسکرت، مرہٹی، اہ، بنگالی
سے استفادہ کیوں نہیں کرتے؟ ہت ضرورت اس زبان کی تکمیل کے
لیے انگریزی سے مدد کیوں نہیں لیتے؟“

افغانی انگریزی زبان کو ہندوستانی قوم کے علمی و تہذیبی استحکام کے لیے ایک ذریعہ سمجھتے

جی اسی سبب سے یہ ایک قدم آگے نہیں بڑھنا چاہتے۔ یہ تلو نہیں کہ ہندوستان اپنی قومیت اور تہذیب کو کبھی انگریزی قومیت اور تہذیب کے مطابق کر دے جیسا کہ سرسید کے سفر نامے اور دیگر مسامحیے سے ترشح ہوتا ہے۔ افتخانی ہندوستان کی تہذیب و ملت اور توانائی کے موضوع پر باب اظہار خیال کرتے ہیں تو اس بلندی پر اٹھ جاتے ہیں جہاں بد قسمتی سے سرسید کی نظریں پہنچنے سے مفصلہ نہیں ہو سکتی۔

”ہندوستان میں کی تعداد میں کر دے زیادہ ہے۔ مگر کوئی دنیا کی طبعی حالت کی سیر کرے جو سنتِ الہیہ کا منظر ہے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اس شیر قتلہ کے لیے یہ ممکن نہیں ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو شا کر خالیوں اور فاقوں کا لباس پہن لے اور اپنی زبان کی غیر زبان استعمال کرنے لگے۔ بلکہ اگر کوئی خود کرے تو اس کی کم آہٹیں لگ جائیں گی۔ انہوہ کثیر سیکڑوں غالب قوموں اور فاقوں کو زیر کرنا نہیں اپنا ایسا جرم بننا چکا ہے کہ تاریخ میں ان کے ناموں کے سوا ان کا اور کچھ نشان باقی نہیں رہا۔ چنانچہ مثل اور ایسی ہی دوسری قوموں کو ان کے بچنے کے باوجود قیدی بنایا اور اپنا لباس پہنا دیا۔“

افتخانی سرسید کے تعلیمی اور سیاسی مسلک کا غلطہ ان افتخا میں بیان کرتے ہیں :

”قوم کی بڑائی غلامی میں نہیں۔ مودب اور دانا غلام آقا کے لیے موجب سعادت ہے۔ غلام کو اگرچہ وہ عالم و ملت ہی کیوں نہ ہو غلامی کی وجہ سے کسی نے نیک نہ بخت نہیں سمجھا۔ یہ خاندانوں اور باتوں کو کیا سمجھ سکتے ہیں۔ غلامی میں پروردہ آزادی کی قدرت کو کیا پاسکتے ہیں۔ مگر یہاں شخص جس نے غلامی کو قبول کر لیا ہو مسلم بن جائے تو غلامی کے سوا اور کیا تعلیم دے سکتا ہے۔“ ۵۳

اس بیان میں افتخانی نے اپنی تنقیدوں اور اعتراضات کی بنیاد کی بھی وضاحت کر دی جو سرسید کی سیاسی ہے۔ یہ بھی مان لیتے ہیں کہ سرسید مسلمانوں کو تعلیم یافتہ بنادیں گے۔ لیکن وہ ایسے تعلیم یافتہ

مسلمان کو قتل کرنے پر تیار نہیں ہو غوی اختیار کر چکا ہو۔

اسی مضمون میں سید جمال الدین افغانی کی تنقید کی مدہشی میں سید احمد خاں نے رول کو جانچنا قرار دیا تھا۔ پورا ہوا۔ ایسا کرتے ہوئے، بد قسمتی سے، ہمیں سرسید کے فکر و عمل کے ان پہلوؤں کو پیش نظر رکھنا پڑا جو اسی کے کمزور پہلو سمجھے جاتے ہیں۔ کہیں کہیں ہمارا انداز غیر حیدت مندانہ بھی ہو گیا۔ اس سے سرسید کا کچھ نہیں بگڑا۔ کمزور پہلوؤں کو دیکھنے کے بعد رول کے طور پر ہلکی نظریں بے اختیار اُن کی ان کامیابیوں پر بھی جائیں گی جس کے ٹھوس نتائج اشاعتِ تعلیم اور بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضوں سے نکلنے کی حرکی صلاحیت کے حصول کی صورت میں گزشتہ ایک صدی سے مسلمانوں کے حق میں نمودار ہوتے رہے ہیں۔

سرسید کی بے پندہ توانائی رکھنے والی صلاحیتیں، ابتدائی دور میں مختلف سمتوں میں اظہار کے راستے تلاش کرتی رہیں اور بالآخر اپنے نظریہ علم اور تعلیمی مشن کی شکل میں ڈھل گئیں جو ان کا خصوصی مشن بن گیا۔ لیکن کیا یہ متعجب ناکانہ درست ہوگا کہ چونکہ سید احمد خاں مسلمانوں کے لیے ایک نظریہ علم تجویز کرنے اور مسلمانوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے، لہذا ان مقاصد کے حصول کے لیے انھوں نے جو طریقہ اور ذریعہ استعمال کیا وہ بھی درست تھا؟ کیا انگریزی حکومت سے وفاداری جتاے، بائبل کو غیر محرم سمجھے اور نیچر کے تصور کو اچانے بغیر ان مقاصد کا حصول غیر ممکن تھا؟ کیا برطانوی حکومت نے سرسید سے اسی لیے تعاون کیا کہ وہ انھیں ایسے مسلمانوں کا رہنما سمجھتے تھے جو انگریزوں کے وفادار، نیچر پرست اور بائبل کو غیر محرم سمجھنے والے تھے؟ اور پھر کیا مسلمانوں کے علاوہ ہندوستان کی دیگر قوموں نے بھی اسی طریقہ کار پر عمل کر کے اپنی شناخت کو برقرار رکھا؟ تعلیم حاصل کی اور خوش حال ہوئے؟ ان سوالات کو ایک اور سوال میں یوں ڈھالا جاسکتا ہے کہ سید احمد خاں کے مذہبی اور سیاسی تعصبات کا مسلمانانِ ہند کے تعلیمی موقف سے وابستہ مشن سے کوئی تعلق ہے بھی یا نہیں؟ اگر دونوں میں کوئی تعلق ہے تو انھوں نے کالج کے نصاب اور اپنے غیر مذہبی اور غیر سیاسی اٹھار اور مضامینوں میں اپنی مذہبی فکر اور سیاسی مصلحتوں کو شامل کیوں نہیں کیا؟ اور اگر ان دونوں کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے تو انھوں نے تفسیر کیوں نہیں کی اور انگریزوں کی سیاسی اطاعت اور مغربی تہذیب کی برتری پر اس قدر زور دینے کی سرے سے

سروست کیا تھی؟

۱۔ سوالات اہم ہیں، محض سرسید کو سمجھنے کے لیے نہیں بلکہ ہمارے اپنے حال کے تجزیے اور مستقبل کی تعمیر کے خطوط متعین کرنے کے لیے۔ مسائل کی شناخت، حل کرنے کے لیے مسائل میں ترجیحات نام کر کے، مسائل کے تناظر کی ذمیت اور اہمیت سمجھنے اور اس کے بعد عملی منصوبہ بندی کے لیے، بہت اہم مسائل سے زیادہ اہم قریب کی کوئی شخصیت ہمارے لیے مددگار ثابت نہیں ہو سکتی۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ المدحیرین فی الہند۔ العروة الوثقیٰ - شاہ ۸، اگست ۱۸۸۲ء
- ۲۔ العروة الوثقیٰ، ۲۷ مئی ۱۸۸۲ء ۳۔ العروة الوثقیٰ، ۱۵
- ۴۔ تعلیم و تعلیم، مقالات جلیہ، مرتبہ، عبدالغفور شباز، ترجمہ، سید مبارز
- تعلیم اور طریقہ تعلیم، مقالات جلال الدین افغانی، حیدرآباد، ۱۹۴۴ء
- ۵۔ المدحیرین فی الہند، حوالہ بالا ۶۔ ایضاً
- ۶۔ تفسیر مفسر، مبارز الدین رفعت، ص ۱۲۹-۱۳۸
- ۸۔ حسن الملک، مذہب اور علم، تہذیب الاخلاق، علی گڑھ
- ۹۔ رسالہ حقیقت مذہب نجری و بیان حال نجریاں، لہران (ایڈیشن) ص ۴
- ۱۰۔ مبارز الدین رفعت، ص ۱۵۵-۱۵۴ ۱۱۔ ایضاً
- ۱۲۔ تفسیر القرآن، جلد اول، خدائش اور نیشنل پبک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۵ء، ص ۴۲
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۲۴ ۱۴۔ ایضاً، ص ۲۲-۲۱ ۱۵۔ ایضاً، ص ۱۱۰
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۸ ۱۷۔ ایضاً، ص ۲۴ ۱۸۔ ایضاً، ص ۲۵-۲۴
- ۱۹۔ مبارز الدین رفعت، ص ۱۵۶-۱۵۵
- ۲۰۔ حقیقت مذہب نجری و بیان حال نجریاں، ص ۷۹-۷۸
- ۲۱۔ الطان حسین حالی، حیات جاوید، ص ۲۷۱
- ۲۲۔ ایضاً

- ۲۳ - مبارز الدین دشت، ص ۱۵۹ - ایضاً ۲۴ - ایضاً ۱۵۸
- ۲۵ - ایضاً، ص ۱۵۷-۱۵۸ - ایضاً، ص ۱۵۸
- ۲۶ - حیات جاوید، ص ۲۴۲-۲۴۳ - ایضاً، ص ۸۶۵
- ۲۷ - سید احمد اکر آبادی، سرسید کا شہرہ و فکر، علی گڑھ یونیورسٹی (علی گڑھ نمبر)
- ۲۸ - حیات جاوید، ص ۷۲۳ - ایضاً، ص ۳۶۰
- ۲۹ - پرنسپل محمد عربی، سرسید کا نیا مذہب، ڈاکٹر علی گڑھ یونیورسٹی (علی گڑھ نمبر)، ص ۱۸۸
- ۳۰ - حیات جاوید، ص ۱۷۳-۱۷۲
- ۳۱ - شرح حال انگریزوں، باقرت دشتی، مبارز الدین دشت، ص ۱۶۶
- ۳۲ - ایضاً ۳۳ - ایضاً، ص ۱۵۳-۱۵۲
- ۳۴ - ایضاً، ص ۱۷۱ - ایضاً، ص ۱۷۰-۱۶۹
- ۳۵ - آل احمد سرور، سرسید اور مغرب کے تہذیبی اور ادبی اثرات، علی گڑھ یونیورسٹی (علی گڑھ نمبر)
- ۳۶ - حیات جاوید، ص ۱۵۱ - ایضاً، ص ۶۲۲
- ۳۷ - ایضاً، ص ۶۸۲ - ایضاً، ص ۲۳۲
- ۳۸ - ایضاً، ص ۴۰۴، ۴۰۳
- ۳۹ - سید امتیاز حسین رضوی، علی گڑھ تحریک کے اساسی پہلو، علی گڑھ یونیورسٹی (علی گڑھ نمبر)
- ۴۰ - مبارز الدین دشت، ص ۴۴-۴۳ - ایضاً، ص ۴۷، ۴۸
- ۴۱ - ایضاً، ص ۶۱-۶۰ - ایضاً، ص ۵۴
- ۴۲ - ایضاً، ص ۵۷ - ایضاً، ص ۵۲ - ایضاً، ص ۵۰-۵۳
- ۴۳ - ایضاً، ص ۵۷ - ایضاً، ص ۶۰ - ایضاً، ص ۱۷۲
- ۴۴ - سرسید پرنسپل الدین افغانی کی تنقید کو کسی قدر وسیع تناظر میں جانچنے کے لیے دیکھیے راقم کی
- کتاب جیل الدین افغانی اے مسلم نیشنلزم، دہلی، ۱۹۸۴ء

سرسید اور ہندوستانی قومیت

مشیر الحق / ترجمہ: اختر الہاس

اس وقت جب کہ سید احمد (آگے سرسید) پر مشتمل ایک ہندوستانی قوم کے نظریے کی دکات کر رہے ہیں، اپنی ملت کی منزل مقصود حقیقت کرنے میں مصروف تھے، بظاہر ایک ایسی قوم جس کے بارے میں بالکل نہیں سوچ رہے تھے جس میں مسلمانوں کو مساوی درجہ حاصل ہو۔ ہندو میٹر (سوامی) دیانند سرموتی (آریہ سماج)۔ بیشتر پنجاب اور یوپی میں) بال گنگا دھر تک (امرا نیشتر میں) اور کشمیر چندین (درہو سماج، بنگال میں) جیسے رہنماؤں سے متاثر ہو رہے تھے۔

اس دور کی تمام ہندو تحریکیں اصلاحی تحریکوں کی حیثیت سے وجود میں آئیں۔ وہ ہندو معاشرے کی بہت سی معاشرتی رسوم کی، جو اس وقت تک ہندو مذہب کا جزو بن چکی تھیں، اصلاح کرنا چاہتی تھیں۔ بالکل فطری طور پر ان کے مخالف ہندو ہی تھے۔ اسی سبب سے بالکل واضح طور پر ان تحریکوں کے رہنما علی اور روحانی رہنماؤں کے لیے مسلمانوں کے دور سے پہلے کی تاریخ پر نظریں جمائے ہوئے تھے۔ ہندو مذہب کے احیاء کی یہ کوششیں سرسید کے لیے کوئی راز نہ تھیں۔ اس کے باوجود انھیں توقع تھی کہ ایک نہ ایک دن وہ قطعی و ذہنی ترغیب دے کر ہندوؤں کو قومیت کے ایک بلند تصور کو قبول کرنے پر آمادہ

کولیں گے۔

۱۸۶۷ء کے لگ بھگ کچھ ہندوؤں نے 'جو بیشتر بہار اور مشرقی بپنی کے باشندے تھے اور جن کے ساتھ بعد میں اور بہت سے لوگ شریک ہو گئے تھے' ایک تحریک شروع کی کہ اُردو زبان کو جو کھڑی بولی ہندی اور فارسی کا مرکب تھی ہندی زبان سے بدل دیا جائے جو اردو سے مختلف طرزِ تحریر رکھتی ہے۔ سرسید اس تحریک کو معروضی اندازِ نظر سے نہ دیکھ سکے۔ وہ بدول سے ہو گئے۔ اس مطالبے اور ہندو احوال پرندوں کی دوسری تحریکوں نے انھیں یقین دلایا کہ ہندوؤں میں 'جو اس مذہب ذات پات کے نظام میں جکڑے ہوئے تھے کہ انھیں ایک ملت ہونے کا کوئی احساس نہ تھا' اب گردہی اور ملی شعور ابھر رہا تھا اور اپنے عظیمہ تہذیبی وجود کا، مسلمانوں کے مقابلے میں دعویٰ کر اٹھنے اور اپنے خصوصی مفادات کے تحفظ کی کوششوں کے سلسلے میں ان کے اعلیٰ اور درمیانہ طبقوں نے باہم ملتے جارہے تھے اپنی اس باتوں کے عالم میں انھوں نے کہا تھا،

"میں نے کہا کہ اب مجھ کو یقین ہو گیا ہے کہ دونوں قومیں کسی کام میں دل سے شریک نہ ہو سکیں گی، ابھی تو بہت کم ہے۔ آگے آگے اس سے زیادہ مخالفت اور حسد ان لوگوں کے سبب جو تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں بڑھتا نظر آتا ہے۔"

اپنی اس رائے کو سرسید نے ۱۸۷۶ء میں اپنے ایک دوست مسٹر ٹیکسٹر کمنٹر بنارس کے سامنے ظاہر کیا۔ اس کے باوجود سرسید کے اس بیان سے اس نتیجے کے اخذ کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ 'اب آئندہ دونوں قوموں کے لیے کبھی یہ ممکن نہ ہوگا کہ وہ کسی مشترکہ ہم میں شریک کار بن سکیں' ان کا عقیدہ بن گیا تھا، اگر لہ کن اور غلط ہے۔ اپنے مذکورہ بالا بیان میں سرسید نے انگریزی لفظ نیشن نہیں بکھرا اُردو لفظ قوم استعمال کیا تھا۔ جو جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لازماً نیشن کے معنی نہیں دیتا۔ اپنی مذکورہ بالا غلوں کی روشنی میں جو ہم نے لفظ قوم کا مفہوم

ستیں کرنے کے لیے کی تھیں، واحد مضامین فیصلہ جو اخذ کیا جاسکتا ہے۔ یہی ہوگا کہ سر ہند کو بہتے لہو مچنے پر مجبور ہونا پڑا اگر اُن سال پر جو ہندوستانی قوم کے مستقبل پر اثر انداز ہو سکتے ہیں دونوں گروہوں یا ملتوں کے تعاون کے امکانات بہت تاریک ہیں۔ مگر یہ پہلی نکتہ کا آخری فیصلہ نہ تھا۔ یہ اس لیے کہ ہم انھیں ۱۸۸۴ء میں اپنے مذکورہ بیان میں آٹھ سال بعد پہچانتے ہوئے پاتے ہیں کہ مسلمان اور ہندو ایک ہی ہندوستانی قوم کے اجزاء ہیں۔

اب یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں میں حسد یا عداوت لیکن جب وہ دبا دیا گیا تو برطانوی لوگوں کے لیے فتنے دار ٹھہرایا اور انھیں اپنے انتقام کا خصوصی نشانہ بنایا۔ سلطان شرفا تقریباً فنا کر دیے گئے۔ نہ صرف مسلمانوں کو انفرادی طور پر ایذا پہنچائی گئی اور انتقاماً سزائے موت دی گئی بلکہ گورنمنٹ کی ملازمتوں میں تمام مسلمانوں کے خلاف امتیازی سلوک کی ایک منظم پالیسی تھی۔ یہاں تک کہ ۱۸۶۹ء تک کلکتہ کے ایک فارسی اخبار دروہین نے شکایت لکھا تھا،

”بتدریج مسلمانوں کو ملازمتوں سے نکالا جا رہا ہے اور ہندوؤں کو بڑی تعداد میں بھرتی کیا جا رہا ہے۔ سرکاری گزٹ میں اعلان ہوا تھا کہ کسی مسلمان کا تقرر نہ کیا جائے۔ حال ہی میں سندھ میں بنگال کے کمشنر کے دفتر میں چند آسامیاں خالی تھیں۔ ان کے اشتہار کے ساتھ ہی ایک سرکاری نوٹ بھی تھا کہ صرف ہندو ان جگہوں کے لیے درخواست دے سکتے ہیں۔“

یہی پالیسی ایک دوسرے مسلمانوں کی اکثریت والے صوبہ پنجاب میں اپنائی گئی۔ تعلیم کے بارے میں پہلی رپورٹ سے جو ۵۷-۱۸۵۶ء میں شائع ہوئی تھی، ظاہر ہوا کہ (مقامی زبانوں کے) اسکولوں میں مسلمان استادوں اور طالب علموں کی تعداد دوسرے

گروہوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تھی۔۔۔۔۔ یہ تجویز ہوا کہ حکومت اس رجحان کو روکنے کی کوشش کرے۔ ۴۱-۱۸۹۰ء کی رپورٹ میں بھی اسی جذبے کا اظہار ہوا تھا کیوں کہ اہل اودھ کے مسلمان اساتذہ کی نمایاں اکثریت ظاہر ہوتی تھی، حکام کو مشورہ دیا گیا کہ ہندوؤں کو اس پیشے کے اختیار کرنے کی ترغیب دلائیں اور اس طرح ایک عوامی تدریجی عمل کے ذریعے پہلے دونوں گروہوں کے اساتذہ کی تعداد کو برابر کرنے کی کوششیں کی گئیں اور پھر اس عملے میں مسلمانوں کو کم کرنے کی تدابیر کی گئیں۔ اس پالیسی پر اس وقت ہندوؤں نے تنقید نہ کی، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ اسے بہت پسند کیا گیا۔ لیکن جب گونا گوں اسباب کی بنا پر حکومت نے اپنی نظم و تعدی کی پالیسی پر نظر ثانی کی، اور پہلے دوپٹے کے بجائے مسلمانوں کے سلسلے میں مسلمانوں کی موافقت، کی پالیسی اختیار کی تو ہندوؤں نے اسے عام طور پر پسند نہیں کیا۔ ان کے اخبارات نے اس موضوع پر طویل مضامین چھاپے کہ ناقابلِ مصالحت لوگوں کے ساتھ مصالحت کی کوششیں خیرہ دانش مندانہ ہیں، ۱۸۷۷ء میں کلکتہ کے 'ہندو پریس' نے حکومت سے اپیل کی کہ وہ اس پالیسی سے باز رہے۔ کیوں کہ سارے مسلمان انگریزوں کے خدا اور دشمن ہیں! ۱۹

بہر حال، ہمارا مقصد یہاں ہندوؤں کی سرگرمیوں کا جائزہ لینا نہیں ہے۔ یہیں صرف اس صورت حال کا پس منظر دکھانا ہے جس نے سرسید جیسے لوگوں کو مجبور کر دیا کہ وہ زیادہ سے زیادہ مسلمانوں کے گرد ہی معاملات میں مہمک ہوتے چلے گئے اور یہ بھی دکھانا ہے کہ ہندوؤں نے بھی اس وقت مہمک کے بارے میں اُس کے اُس مفہوم میں جو آج کل سمجھا جاتا ہے، غور نہیں کیا تھا۔ ہندوستان میں ہر گروہ اور ملت کے لیے یہ بالکل جائز سمجھا جاتا تھا کہ وہ صرف اپنے مفادات کے تحفظ کی فکر کرے۔ سرسید نے اپنی ملت کا ناپائیدہ بننا اختیار کیا مگر وہ دوسروں کے ساتھ نا انصافی نہیں کرنا چاہتے تھے جیسا کہ ان کے سوانح نگار حالی لکھتے ہیں:

”کبھی گورنمنٹ سے اس بات کی شکایت نہیں کی کہ مسلمانوں کی تعداد بہ نسبت ہندوؤں کے سرکاری ملازمت میں بہت کم ہے، کبھی

کسی ہندو عہدیدار کی ترقی پر اعتراض یا ناگواری کا اظہار نہیں کیا بلکہ
برطانیہ اس کے ہمیشہ مسلمانوں کو یہ نصیحت کی کہ سرکاری ملازمت کا
استحقاق پیدا کریں۔^{۱۱}

یہ اس لیے کہ سرسید کی نظر میں ہندوستان ایک حسین دہن کی مانند ہے۔ ہندو اور مسلمان
اس کی دو آنکھیں ہیں۔ جب تک کہ اس کی دونوں آنکھیں اچھی حالت میں رہیں گی تو دہن
کی دلچسپی اور حسن باقی رہے گا لیکن اگر ایک آنکھ جاتی رہی تو دہن بھٹکا
جدا ہوتا جس کے تحت سرسید نے ہندوستانی قوم کا تصور قائم
کا نگریس کے وجود میں آنے سے پہلے کی بات ہے جس کا
بہت ہی ہونے والی تقریروں کی روشنی میں ہندوستان
غاصر کو متحد کر کے ایک قوم بنانا تھا۔^{۱۲}

اپنے مقاصد میں کامیابی کے لیے سرسید کی رائے تھی کہ ہندوستانیوں کو یہ
حقیقت اپنے ذہنوں میں بٹھانی ہوگی کہ ہندوستان کی تاریخ کے اس موڑ پر برطانوی
حکومت ایک نعمت ہے۔ زیادہ تر اس غرض سے وہ برطانوی حکومت کے وفادار تھے اور
کسی ایسی تحریک میں حصہ لینے کے خیال کو بھی ناپسند کرتے تھے جو ملک کو کسی دوسرے
غند سے دوچار کر دے۔ اس لیے انھوں نے ہندوستانیوں سے عمومی طور پر اور مسلمانوں
سے بالخصوص کانگریس سے اجتناب کرنے کے لیے کہا تھا۔

سرسید پر اب عام طور پر الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ نیشنلزم کے مخالف
تھے، کیوں کہ وہ کانگریس کے مخالف تھے۔ لیکن ہم ایسا محسوس نہیں کرتے کہ ہمارے
اس زیر مطالعہ زمانے میں کانگریس مخالف اور نیشنلزم مخالف ہونا ایک ہی بات تھی۔
ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ انیسویں صدی کی انٹرنیشنل کانگریس، بیسویں صدی کی
انٹرنیشنل کانگریس سے بہت مختلف تھی۔ سرسید کی سیاسی فکر اور ان کے ہم عصر
سربراہان کانگریس ممبروں کی فکر کے غیر متعصبانہ مطالعے سے واضح ہوگا کہ سرسید
اتنے ہی بڑے نیشنلسٹ تھے جتنی کانگریس ہو سکتی تھی حقیقتاً دونوں برطانوی

حکومت کے وفادار تھے کیوں کہ دونوں کو یقین تھا کہ اسی میں ان کے ملک کی بہتری ہے۔
کانگریس کے ابتدائی دور کے ممبروں کے وفادارانہ انداز کے بارے میں کانگریس کی
سرکاری تاریخ کے مؤلف ڈاکٹر پٹا بھی بیتاریہ کہتے ہیں :

کانگریس کے ممبر ابتدائی دور میں اپنی وفاداری کا اعلیٰ الامان اظہار
کرنا پسند کرتے تھے۔ ۱۹۱۴ء میں جب لارڈ ہینڈیلینڈ، گورنر مد اسٹ
کانگریس کے پٹرال میں آئے تو نہ صرف یہ کہ پورے اجلاس کے لوگ
کھڑے ہو کر تعظیم بجالائے اور تالیاں بجا کر ان کی آمد پر مسرت کا
اظہار کیا بلکہ سٹراے۔ پی۔ پٹیر و جو اس وقت ہندوستانی مہاتی
فورس کے بھیجے جانے پر تقریر کر رہے تھے، انھیں اچانک تقریر کرنے
سے روک دیا گیا اور سریندر ناتھ برنجی سے تاج و تخت برطانیہ سے
کانگریس کی وفاداری کے بارے میں تجویز پیش کرنے کے لیے کہا گیا
جسے انھوں نے اپنی عادت کے مطابق مبالغہ آمیز تقریر کے ساتھ
پیش کیا۔ ایک ایسا ہی واقعہ اُس وقت پیش آیا جب ۱۹۱۶ء میں
لکھنؤ کانگریس کے موقع پر رنجرس میسن اجلاس میں پہنچ گئے تو اجلاس
نے کھڑے ہو کر ان کی پذیرائی کی ۵

سریندر کے کانگریس مخالف رجحان کا خاص سبب ملک کی سیاسی صورت حال
کا فہم و شعور تھا، خصوصاً مسلمانوں کے تعلق سے جو ان کی رائے میں ایسی پوزیشن میں نہیں
تھے کہ ایسی سرگرمیوں میں حصہ لے سکیں جو ملک کو ایک دوسرے قدر کی طرف لے جائیں۔
اپنے ایک مضمون 'ہندوستان اور انگلش گورنمنٹ' میں انھوں نے کہا تھا :
"جو لوگ کہ ایجنٹیشن کی مخالفت کرتے ہیں ان کی نسبت ایجنٹیشن
کرنے والے کہتے ہیں کہ وہ گورنمنٹ کی خوشامد کرتے ہیں مگر ان کا جو
دل چاہے کہیں۔ ایجنٹیشن سے مخالفت کرنے والے اپنے دلی یقین
سے یہ سمجھتے ہیں کہ گورنمنٹ اگر ان ایجنٹیشن کرنے والوں کی درخواستیں

منظور کر لے (حالانکہ ایسا ہوتا ممکن ہے) تو ہندوستان کے انتظام
اور اس کے امن و امان میں ظلم عظیم واقع ہو گا۔ ۱۵

سرسید کو بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح ہندوستان میں برطانوی
حکومت کی ضرورت کا اس قدر یقین تھا کہ وہ کسی ایسی تحریک میں حصہ لینے کے خلاف
تھے جس میں کوئی باغی عنصر پایا جاتا ہو۔ ان کا یہ مشورہ صرف مسلمانوں کے لیے نہ
تھا بلکہ ہر ہندوستانی کے لیے تھا۔ ان کی کانگریس مخالف دشمنی کی یہی بنیاد ہے۔
بہت سے ہندو ان سے اس امر میں اتفاق کرتے تھے۔ ڈیویو سی۔ اسمتھ کے الفاظ میں :

”اب صورتِ معاملہ یہ ہے کہ وہ علاقے (جہاں سے کانگریس وجود

میں آئی) ہندوؤں کی غالب اکثریت کے تھے (کم از کم ۱۸۵۷ء)

متوسط اور اعلیٰ طبقے میں مسلمانوں کے ہیں، مگر ان میں

ہمیشہ لوگ ہیں اور وہ اسی لیے متاثر نہ ہو سکے) اس

حالی اور کانگریس مخالف موقف کسی حد تک مبہم طور پر نہ

قطع ہائے نظر معلوم ہونے لگے۔ مگر درحقیقت امر واقعہ یہ نہ تھا :

وہ ہندو جو سرسید کے ہم خیال تھے بیشتر یوپی کے اعلیٰ طبقے پر مشتمل تھے :

اعلیٰ طبقے کے ہندو کانگریس کے اس قدر مخالف تھے کہ انھوں نے حکومت کو اس امر کی

ترغیب بھی دلائی کہ وہ ایک ایسا قانون پاس کر دے جس سے اس ہندوستانی کو سزا

دی جاسکے جو ایسی زبانوں میں تقریریں کرے۔ برطانوی حکومت کے خلاف لوگوں کے

جذبات بھڑکائے۔ اس بارے میں ایک تجویز اودھر کے قلعہ داروں کی ایک میٹنگ میں

جو ۲۲ اکتوبر ۱۸۸۸ء کو کھننویں منعقد ہوئی تھی، راجہ شیو پرشاو بہادر سی۔ ایس۔ آئی

نے پیش کی تھی۔ سرسید اس میٹنگ میں موجود تھے اور اس سے پہلے کی ایک تجویز

کے حق میں تقریر کر چکے تھے جو ایک دوسرے ممتاز ہندو متشی نول کشور سی۔ آئی۔ اسی نے

پیش کی تھی اور جس میں کانگریس کی سرگرمیوں کے توڑ کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں

دونوں میں سخت محنت سے کام کرنے کا مشورہ دیا گیا تھا۔ لیکن جہاں تک کانگریسی ذہن

رکھنے والے مقررہوں کے خلاف کوئی قانون بنانے کے مطالبے کی تجویز کا تعلق تھا، سرسید نے دھکی دھکی کر اگر اس تجویز کو مسترد نہیں کیا گیا تو وہ اس ایسی ایجن سے اپنا تعلق منقطع کر لیں گے۔ انھوں نے کہا تھا،

”ہنگالیوں کو ہرگز میں بدخواہ گورنمنٹ کا نہیں سمجھتا گو کہ انھوں نے نہایت بُری طرح پرکارروائی کی ہے۔ کانگریس والوں سے ہم کو کچھ عداوت نہیں ہے کہ ان کو فوجداری میں مداخلت کرانے کی تدبیر کریں۔ ہم میں اور ان میں برائے کا اختلاف ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جو کچھ وہ چاہتے ہیں، ہم مسلمانوں کے لیے اور راجپوتوں کے لیے، با تخصیص ملک کے امن کے لیے نہایت مضر ہے۔ اس لیے ہم اس کے برخلاف ہیں۔ اگر ان کی کارروائی سے ملک میں فساد ہونے کا اندیشہ ہے اور میری رائے میں بھی بلاشبہ اندیشہ ہے تو یہ گورنمنٹ کا کام ہے جو کچھ چاہے وہ کرے ہم کو کسی درخواست کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔“

ہو سکتا ہے کہ سرسید سے ملک کی سیاسی حالت کے جائزے میں غلطی ہوئی ہو، مگر یہ حقیقت اپنی جگہ ہے کہ برطانوی حکومت سے ان کی وفاداری بہت سے عناصر پر مبنی تھی۔ برطانوی حکومت کے انتظام کا خوف، ہندوؤں کا مسلمانوں سے عناد اور ملک کے روشن مستقبل کی امید، وہ ملک جو اُن کے بقول بیوگی سے دوچار تھا اور اس نے اپنی برصغیر سے انگریز قوم کو اپنے شوہر کی حیثیت سے قبول کر لیا تھا، سرسید نے ہندوستان میں برطانوی حکومت کے دوام کی خواہش ایک عوامی جلسے میں ظاہر کی تھی۔ یہ خواہش انگریز قوم سے محبت کی بنا پر نہ تھی بلکہ ان کے اپنے اس خیال پر مبنی تھی کہ ملک کے لیے اور ان کی اپنی ملت کی بھلائی کس چیز میں تھی؟

حالی بھی، جن کا مطالعہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے، اسی رجحان سے متاثر تھے جو یہاں زیر بحث ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دن بدن انھوں نے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے

اتحاد پر زیادہ سے زیادہ زور دینا شروع کیا۔ ان کی رائے میں بڑھتی ہوئی ہندو قوت کو روکنے کا صرف یہی ایک طریقہ تھا۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے درمیان موجود تناظروں پر تبصرو کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

”خصوصاً مسلمانوں کو بہ نسبت دیگر اقوام کے اتفاق کی زیادہ ضرورت

ہے کیوں کہ ہندوستان میں ایریں (آریائی) نسل کی جتنی قومیں آباد ہیں

سب غلطی سے مسلمانوں کو ایک اجنبی اور بے گاد قوم تصور کرتی ہیں

حالانکہ وہ خود بھی یہ مقابلہ اصلی باشندوں کے اس ملک میں دیئے ہی

پے گاد ہیں جیسے کہ مسلمان۔ بس تا وقتیکہ یہ غلطی رفع نہ ہو اور آریا قومیں

مسلمانوں کو بھی دل سے اپنا وطنی بھائی نہ سمجھنے لگیں۔

مسلمان اس ملک میں بغیر اسلامی اخوت کے اپنا

نہیں رکھ سکتے۔“

حالی اخوت اسلامی کی فکر سے اس قدر متاثر:

زمین کے فہم میں ایک انقلابی تبدیلی آگئی۔ جب انھوں نے کہا تھا کہ سارے ہندوستانی

ہندوستانی قوم کا ایک بڑھو ہیں تو وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ وہ سب ایک ہی اصل زبان

اور مذہب سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ صرف ایک ہی جغرافیائی علاقے میں رہنے کے باعث وہ

ایک قوم بن گئے تھے۔ مگر اب وہ ان لوگوں کا استہزا کرتے جو اتنے اختلافات کے باوجود

ایک ہندوستانی قوم کے وجود کے امکان کا دعویٰ کرتے۔ انھوں نے کہا تھا:

”یہ ہے مانی ہوئی جمہور کی رائے

اسی پر ہے جہاں کا اتفاق اب

کہ نیشن وہ جماعت ہے کم از کم

زبان جس کی ہو ایک اور نسل و مذہب

مگر دوست اسے بعضوں نے دیا ہے

نہیں جو رائے میں اپنی مذہب

وہ نیشن کہتے ہیں اس بھیڑ کو بھی
 کو جس میں وحدتی مفقود ہوں سب
 زبان اس کی نہ ہو مفہوم اس کو
 ہوں آدم تک جدا سب کے جدا اب
 جو واحد لاشریک اس کا خدا ہو

تو لاکھوں اس کے ہوں مجرد اور ربّ

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قلعے میں حالی ہندوستانی قوم کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کے حامی ہیں، مسلمان قوم اور ہندو قوم۔ یہ صحیح ہے کہ انھوں نے ان لوگوں سے اختلاف کیا جو یہ اعلان رکھتے تھے کہ ہندوستانیوں کو جدید معاشرتی مفہوم میں ایک قوم کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کو ایک قوم سمجھتے ہیں۔ اگر ہم یہ دعویٰ کرنے لگیں کہ ان کی قوم (نیشن) میں یہ بات مضمر ہے کہ ہندوستان میں ایک مسلم قوم کا وجود ہے تب ہمیں اسے اس طرح بیان کرنا ہو گا کہ حال کی رائے میں ہندوستان کے سارے مسلمان ایک ہی زبان بولتے ہیں اور ان سب کا تعلق بھی ایک ہی نسل سے ہے۔ ایسا جب تھا اور اب بھی ایسا نہیں ہو سکا ہے۔ شاید یہ ایو سی اور جینجلاہٹ کا اثر تھا جس کے تحت ان کی فکر میں یہ انتشار اور الجھاؤ پیدا ہوا اور انھوں نے متضاد باتیں کہنی شروع کیں۔ یہ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ حالی نے ان مسلمان بادشاہوں کو مجرم ٹھہرایا ہے جنھوں نے ہندوستان پر حملہ کیا قیام کے لیے نہیں بلکہ مرث لوٹ مار کے لیے کیا۔ لیکن بعد میں وہی حالی افسوس کرتے نظر آتے ہیں کہ مسلمان کیوں ہندوستان میں مستعلاً مقیم ہو گئے۔ اپنے اشکوہ ہند میں وہ ہندوستان کو 'اکال الام' کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اپنے شکوے میں کہتے ہیں کہ جب مسلمان ہندوستان میں آئے تو ان میں وہ سارے اوصاف موجود تھے جن پر لوگ فخر کر سکتے تھے:

جب ہم لے ہندوستان ہندی دکھاتے تھے ہم
 کچھ ادا میں آپ میں سب سے جدا پاتے تھے ہم
 حال اپنا سخت جبرِ ناک تو نے کر دیا
 آگ تھے اسے ہند ہم کو خاک تو نے کر دیا

سرسید کے برعکس حالی نے اپنے آخری دور میں بھی یہ نہیں کہا کہ ہندوؤں
 اور مسلمانوں میں اتحاد ناممکن ہے۔ لیکن انھوں نے مسلمانوں کو متنبہ کرنا شروع کیا:

دیکھیں بچھے، ہم چشموں سے دیکھنا کہیں حق میں ہمارے کے ہمارے کا بڑھتا ہے تم؟
 اس مرطے پر حالی اور سرسید جیسے لوگ اپنے مشن میں ناکام رہے۔ تو

ابتداء میں وہ ایک قوم کی تشکیل میں مصروف نظر آتے ہیں جو دروغ

پر مشتمل ہو۔ لیکن انھیں اس راہ کی مشکلات کا احساس نہیں تھا۔

ساتھ رواداری کا سلوک کرتے جب کہ محض رواداری کافی نہ تھی۔

قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے جب کہ کوئی بڑی طاقت اسے چھوٹی قوت کے ساتھ برسرِ

اگر مختلف گروہ ایک ہونے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہر ایک کو قربانی کا رویہ اپنانا پڑتا

ہے۔ سرسید کا یہ مفروضہ صحیح ہو سکتا ہے کہ ہندوؤں میں ایثار کا جذبہ نہیں پایا جاتا، لیکن

حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ انھوں نے بھی اپنی ملت کے مفادات کو ملک کے عظیم تر

معاذ کے حق میں قربان کر دینے کے لیے آمادگی ظاہر نہ کی۔ مثال کے طور پر زبان کے مسئلے

پر اختلاف میں سرسید نے مسئلے کی بنیادی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ انھوں نے اپنے چاروں

طرف بہت سے ہندوؤں کو اُردو بولتے دیکھا تھا اور بہت جلد فیصلہ کر لیا کہ یہ ان کی

مادری زبان ہے۔ لیکن ایسا نہیں تھا۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے ہندو، بیشتر یوپی کے

باشخندوں میں سے اُردو جانتے ہیں لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ اُردو ان کی مادری زبان

نہیں تھی۔ (جب ہم اُردو کہتے ہیں تو ہماری مراد اس ہندوستانی زبان سے ہوتی ہے

جو عربی اور فارسی الفاظ سے مرکب ہوتی ہے اور فارسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے

ورنہ دونوں ملتیں ایک ہی بنیادی زبان بول رہی تھیں) سرسید کو اس مسئلے پر اور

زیادہ معروضی انداز سے غور کرنا چاہیے تھا۔ قطع نظر اس سے کہ اُردو کی نشوونما کس طرح ہوئی اور اُردو کے نشوونما اور ارتقا میں ہندوؤں نے کتنا حصہ لیا، اس سے اس حقیقت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ ہندوؤں کی اکثریت، خصوصاً ہندو عورتیں اس زبان کو، اگر وہ دیوناگری رسم الخط میں نہ لکھی ہو، نہیں پڑھ سکتیں۔ یہ معاملہ آج کے ہندوستان میں انگریزی زبان کی پوزیشن سے مشابہ تھا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے کی غالب اکثریت انگریزی زبان سے اچھی طرح واقف ہے، اور بہت سے ہندوستانی الٹی قلم کی انگریزی زبان کو نمایاں درجہ بھی ہے مگر یہ حقیقت اپنی جگہ رہتی ہے کہ انگریزی ہندوستانیوں کی اداری زبان نہیں ہے۔

سرسید کی فکر میں یہ بنیادی نقص تھا۔ ان کی رائے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے مفادات مشترک تھے، اس کے باوجود وہ حقیقت پسندانہ نقطہ نظر اختیار کرنے پر آمادہ نہ تھے۔ ڈاکٹر ایڈم جارجس کے الفاظ میں شاید اس کا سبب درج ذیل تھا،

”ہم شمالی ہند کے مسلمانوں کے اونچے اور متوسط طبقوں یعنی امرا اور اشراف کی بہترین ہدایات کے وارث تھے۔ یہی ان کی عظمت کی بنیاد اور یہی اس کی حد تھی۔ وہ تپا مذہبی جوش رکھتے تھے مگر ان کا مذہب مذہب کی طرف زیادہ تر ذہنی تھا اور اس میں خالص روحانی عنصر بہت کم تھا۔ وہ ہندوؤں، عیسائیوں اور دوسرے مذہب کے لوگوں کے ساتھ کچی رواداری برتتے تھے مگر نہ یہ صوفیوں کی قلبی رواداری تھی نہ جدید جمہوریت پسندوں کی ذہنی رواداری بلکہ محض ہندوستانی تہذیب کی ہوائی رواداری۔“

سرسید کی زندگی میں یہ فیصلہ کن مرحلہ تھا انھیں اس الجھن سے بچنے کا راستہ نہیں مل رہا تھا جس سے وہ دوچار تھے۔ درپیش صورت حال سے بچھوٹے کے بجائے انھوں نے اپنی سپاہ کو میدان جنگ سے نکال لیا اور ایک دوسرے نماز پر جنگ شروع کر دی۔ موجودہ تحقیقی مطالعے میں ہم سرسید اور ان کے پیروؤں کی ان سرگرمیوں سے

بٹ نہیں کریں گے جو بالآخر ملک کی تقسیم پر منتج ہوئیں، اگرچہ مناسب مقامات پر بعض والے دیے جاسکتے ہیں اگر وہ زیر بحث مسئلے کی تقسیم میں معاون ہو سکیں۔ اس معاملے میں ہم ان لوگوں کا جائزہ لیں گے جو سرسید کے اس اعلان کے باوجود کہ ہندو اور مسلمان مل کر کام نہیں کر سکیں گے، ہندوستانی قوم کے وجود میں آنے کے امکان سے مایوس نہ ہوئے اور اس لیے انھوں نے اس فکر کو اپنے ذہن میں تختی سے ہایا کہ ہندوستان ہندوستانی مسلمانوں کا بھی ویسا ہی وطن تھا جیسا کہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں کا۔ دوسرے الفاظ میں انھوں نے یہ پوزیشن قبول کر لی تھی کہ وطن اور قومیت کے مسائل میں فیصلوں کے معاملے میں مذہب بنیادی عنصر نہیں ہے۔

حواشی

- ۱۔ سید عابد حسین، دی ڈیلیمنٹی آف انڈین مسلمس (لندن: ۱۹۶۵ء)۔
- ۲۔ حالی، حیات جاوید (لاہور: جدید ایڈیشن، ۱۹۵۷ء) ص ۱۹۴۔
- ۳۔ حفیظ ملک، مسلم نیشنلزم ان انڈیا ایڈر پاکستان (ڈاننگٹن: ۱۹۶۳ء) ص ۲۱۰۔
- ملک کا کہنا ہے کہ یہ بیان ۱۸۸۲ء کا ہے جو بہر حال سرسید کے سوانح نگار، حالی کی شہادت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ (دیکھیے حالی: حوالہ بالا، ص ۱۹۴) ۴۔ دیکھیے باب ۲۔
- ۵۔ بی۔ ٹپا بھی ستیا رید: دی ہسٹری آف انڈین نیشنل کانگریس ۱۸۸۵ء تا ۱۹۴۷ء، مدر اس: ۱۹۳۵ء) ص ۸۔
- ۶۔ ڈیو۔ ڈیو۔ ہنٹر: دی انڈین مسلمان (کلکتہ، ۱۹۴۵ء) ص ۱۶۷ (یہ کتاب پہلی بار ۱۸۷۱ء میں شائع ہوئی، تیسرے ایڈیشن کی طباعت دوم ۱۸۷۶ء) اس خبر کے بارے میں ہنٹر (صفحہ ۱۸۹ حاشیہ ۲) لکھتا ہے: میرے پاس اس غازی صحافی کے بیان کی صحت کی جانچ کا کوئی سرکاری ذریعہ موجود نہیں ہے مگر اس وقت جب یہ خبر اخبار میں شائع ہوئی ہے تو اس نے لوگوں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی تھی اور جہاں تک میں نے سنا ہے اس کی تردید نہیں ہوئی۔
- ۷۔ بشیر احمد ڈاں ریلیجیئس تھاٹ آن سید احمد خاں (لاہور، ۱۹۵۷ء) ص ۷۱۔

- ۵۔ سید محمد، ہندو مسلم پھول اکاڈمی (بمبئی) ۱۹۴۹ء ص ۶۶
- ۹۔ محکمہ ڈار، حوالہ بالا، ص ۷۶ ۱۰۔ حالی و حیات جاوید، ص ۸۷
- ۱۱۔ سید احمد خاں، آخر مضامین، پہلی بار ۱۸۹۸ء میں شائع ہوئے (لاہور: دوسرا ایڈیشن ۱۹۲۴ء) ص ۷۰ ۱۲۔ حاج حسین، حوالہ بالا، ص ۲۵ ۱۳۔ سید احمد، حوالہ بالا، ص ۳۵
- ۱۴۔ حالی: مقالات، جلد اول، ص ۲۶
- ۱۵۔ سید احمد خاں، آخری مضامین، ص ۶۸، نیز مقالات سرسید: (مرتبہ)، محمد اسماعیل پانی پتی دس جلدیں، (لاہور: ۱۹۶۲ء) جلد نہم، صفحات ۱۸-۱۷
- ۱۶۔ ڈیپور بی۔ استھ: ماڈرن اسلام ان انڈیا، اسے روشن ایلیسنر، لندن، ۱۹۴۶ء طبع بارڈر (لاہور: ۱۹۶۳ء) ص ۲۱
- ۱۷۔ سید احمد کا خطا پانیر، لکھنؤ کے ایڈیٹر کے نام۔ بعد میں یہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۲۷ نومبر ۱۸۸۸ء میں شائع ہوا، ص ۱۳۶۲ نیز سرسید کے مکتوب میں شامل کیا گیا۔ دیکھیے مکتوب سرسید احمد خاں؛ (مرتبہ) مشتاق حسین (علی گڑھ: ۱۹۶۰ء) صفحات ۷۴-۷۳
- ۱۸۔ حالی: حیات جاوید، ص ۴۰۳ ۱۹۔ ایضاً، ص ۴۰۴
- ۲۰۔ حالی: مقالات، جلد اول، صفحات ۲۸۴-۲۸۳
- ۲۱۔ حالی: دیوان، حوالہ بالا، ص ۲۷ ۲۲۔ دیکھیے باب ۲، حوالہ ۲۹
- ۲۳۔ حالی: مشکوٰۃ ہند (علی گڑھ: ۱۸۹۵ء) ص ۳
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۶
- ۲۵۔ دیکھیے حوالہ نمبر ۲
- ۲۶۔ حالی: کلیات نظم، حالی، جلد دوم، صفحہ ۱۱۱، اقتباس معین احسن جذبی، حالی کا سیاسی شعور، (علی گڑھ: ۱۹۵۹ء) ص ۱۶۱۔ (جذبی صاحب کی کتاب کے اس حوالے کے اندراج میں یہ ہوا ہے یہ صفحہ ۱۸۳ پر ہے۔ مترجم)
- ۲۷۔ سید حاج حسین: حوالہ بالا، صفحات ۳۲-۳۱

سرسید احمد خاں اور علی گڑھ تحریک کا تاریخی پس منظر

شوکت اللہ خاں

سرسید احمد خاں کی شخصیت ۱۹ ویں صدی کی ایک ہنگامہ

سے عبارت ہے جو مسلمانوں کی بہبودی اور ترقی کے لیے ایک مدت تک جارج
نے ہندوستان کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی پر اہم اثرات مرتب کیے۔ مقاصد اور حکمت
عملی کے اعتبار سے یہ تحریک ۱۹ ویں صدی کی دوسری تحریکوں سے ماثل بھی ہے اور مختلف بھی۔
ایک غیر معمولی شخص نے اپنی انفرادی کوششوں سے انقلاب ۱۸۵۷ء کی ناکامی کے بعد بالخصوص
مسلمانوں کی بہبود کے لیے اس تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ چنانچہ اس تحریک کے پس پشت
اجتماعی تاریخ کے بعض مشرک پہلوؤں کے ساتھ ساتھ اس کے بانی کے افکار اور انفرادی
دویوں کا کارفرما ہونا فطری تھا۔ دوسرے مصلحین کی طرح سرسید بھی مغربی علوم و افکار کی
اہمیت اور افادیت کے معترف تھے۔ انھیں مسلم معاشرے میں روشنی خیاں پیدا کرنے کے
بے ضروری تصور کرتے تھے۔ اور اسی لیے انھوں نے ان افکار کو ناگزیر اور یقینی وسیلے کی
جہت سے اپنایا بھی۔ ان کی حکمت عملی کے مطابق مسلمانوں کو سیاسی طور پر برطانوی حکومت
سے قریب لانا ضروری تھا۔ یہ حکمت عملی اُس دور کے دوسرے مصلحین کی حکمت عملی سے یکسر جداگانہ
نہیں تھی۔ دوسروں نے بھی اسے اپنے اپنے زاویہ نظر سے دیکھا تھا اور مختلف ادوات

میں مختلف سطحوں پر مختلف طریقوں سے اسے اپنایا تھا۔ لیکن سرسید کے لائحہ عمل میں یہ حکمت عملی یقیناً کامل کی حیثیت سے مسلسل شامل رہی۔ اس ضمن میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کب یہ حکمت عملی ۱۸۵۷ء کے واقعات کے پس منظر میں مسلمانوں کے تئیں انگریزوں کے دشمنانہ رویے کا نتیجہ تھی؟ یعنی کیا سرسید کی تحریک کے مقاصد، بالخصوص ان کی مسلمانوں کو ایک خاص پہنچ پر لانے کی روش کو متعین کرنے والے عناصر ۱۸۵۷ء کے واقعات اور اس عظیم جدوجہد کی نوعیت اور برطانوی رد عمل تک محدود ہے؟ دوسرے الفاظ میں کیا مل گزردہ تحریک کا مطالعہ صرف ۱۸۵۷ء کے پس منظر میں کیا جانا چاہیے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر تحریک آزادی کی یہ جنگ نہ ہوئی ہوتی تو سرسید کی علمی اور فکری سرگرمیوں کا رخ کچھ اور ہوتا۔ اس صورت میں کیا ان کی حکمت عملی بھی مختلف ہوتی؟ قیاسی نوعیت کے یہ سوالات تاریخی حقائق کی روشنی میں کوئی معنی نہیں رکھتے۔ حال کو ماضی کے آئینے میں دیکھنے کا پس منظر حقیقی واقعات فراہم کرتے ہیں مفروضات نہیں۔ بہر حال اس قسم کے سوالات سے کسی زاویہ نظر کو پرکھنے کا ایک موقع ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء کے واقعات سرسید کی زندگی میں ایک ناقابل فراموش حادثے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر انھیں قطعی اور فیصلہ کن قرار دیا جانا ایک بحث طلب امر ہے کیونکہ دوسرے حادثات اور محرکات کو بحیرہ نظر انداز کرنا ایک جانبدار اور غیر تاریخی عمل محسوس ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ ہم ہندوستان کے عمومی معاملات کے ساتھ ساتھ سرسید کی ہم عصر معاشرے میں حیثیت اور ان کی قبل از ۱۸۵۷ء کی فکر پر بھی نظر ڈالیں تاکہ ان کی تحریک، فکر و نظر اور حکمت عملی کو مناسب اور جامع پس منظر میں دیکھا جاسکے۔

انیسویں صدی کا ہندوستان محض سیاسی اُتھل پُتھل اور تبدیلیوں کا دور نہیں بلکہ دور رس نتائج کی حامل دانشورانہ اور تہذیبی سرگرمیوں کا دور ہے۔ مغلیہ حکومت کے تزلزل اور ملاقائی حکمرانوں کی پے در پے شکست اور ۱۸۵۷ء کی عظیم جدوجہد میں ناکامی کے احساس نے احساس ذہنوں کو بھجھوڑا تو خود بینی کا عمل تیز تر ہو گیا۔ غیر ملکی طاقت کے ہاتھوں شکست کے احساس اور جدید مغربی تہذیب کے اثرات نے ایک نئی بیداری کو جنم دیا۔ یہ احساس شدید

اسمٰنؔاں کی تحریک کو بھی اسی تاریخی صدرے اور اصلاحی جدوجہد کی ایک کڑی کی شکل میں دیکھا جاسکتا ہے، ایک ایسی کوسی بوشترک تاریخی ماحول کی پیداوار تھی۔

سیاسی اعتبار سے جو عمل اٹھارہویں صدی کے ابتدائی برسوں میں مشرور ہوا، ۱۸۵۷ء کی بغاوت کی ناکامی کے ساتھ اختتام پذیر ہوا۔ انیسویں صدی کی پچھلی دہائی تک دور برطانوی فتوحات کی تکمیل اور منحل حکومت کے ختم ہو جانے کا دور ہے۔ منحل سلطنت کی عظمت جس پر دو صدیوں تک مہم سرفلیتیں رشک کرتی رہیں، اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں تیزی کے ساتھ زوال پذیر ہوئی اور اس کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ منحل بادشاہوں کی طاقت اور عظمت ان سے چھین گئی۔ سلطنت دہلی کے گرد و نواح تک پھوٹ گئی اور ۱۸۰۳ء میں خود دہلی پر بھی برطانوی فوجوں نے قبضہ کر لیا۔ منحل شہنشاہ کی حیثیت گھٹ کر ایک غیر ملکی طاقت کے وظیفہ خواہ کی سی رہ گئی۔ اسی تناسب سے منحل دربار سے منسوب افراد کی حیثیت بھی تنزل اور بربادی کا شکار ہوئی۔ اب لفظ شہنشاہ ایک موروثی خطاب تھا جس کا حامل، خطابوں سے تونواز سکتا تھا مگر خطاب کے لوازمات اور اس کے مادی مطالبات کی ادائیگی سے معذور تھا۔

اٹھارہویں صدی میں تباہ حال منلیہ سلطنت اور اس کے سیاسی نظام کے بیلے پر متحدہ خود مختار اور نیم خود مختار ریاستیں اور حکومتیں ابھریں۔ ان ریاستوں کے حاکموں کے نام ہی نہیں لیکن منحل بادشاہ کی برتری کو تسلیم کرتے تھے۔ ان حکمرانوں نے علاقائی سطح پر منحل نظم و نسق کے طور طریق اور اس کے جوہر کو اپنانے کی سعی کی اور اس طرح روایتی تہذیب و تمدن کو منتشر شکل میں جاری رکھنے کرنے کے لیے وسائل بھی فراہم کیے۔ مگر معاشی، سماجی اور تہذیبی میدان میں خاطر خواہ ترقی حاصل نہ ہو سکی۔ سماجی زندگی اور تہذیب و تمدن پر جو طاری رہا، ماضی پرستی چھائی رہی۔

پچھلی کئی صدیوں کے دوران ملک میں کچھ ہم آہنگی پیدا ہونے کے باوجود سماجی ڈھانچے اور تہذیب و تمدن میں ملک کی سطح پر یکجہتی کا فقدان تھا۔ اس دور میں تسلیم کو بالکل نظر انداز تو نہیں کیا گیا مگر مجموعی طور پر یہ ناقص تھی حالانکہ اس دور کے محدود مقاصد حاصل

کرنے کے لیے کافی تھی۔ پھر بھی مغربی ملک کی تیز رفتاری ترقیوں سے بہت دور تھی۔ تخلیق فکر اور جدی پسندی کو ناپسندیدہ نظروں سے دیکھا جاتا تھا اور قدیم علوم پر عقیدہ رکھنے والوں کی قربان ہوتی تھی۔ وقت آگے بڑھ رہا تھا مگر تعلیم پسندہ تھی۔ مجموعی طور پر یہ جدید تعلیم کے مقابلے میں معیاری نہ تھی۔ اس دور کی تہذیبی سرگرمیوں کی سرپرستی زیادہ تر بادشاہ کا دربار، دوسرے حکمران، نواب اور زمیندار وغیرہ کرتے تھے، ان کی بڑھتی ہوئی تباہ حالی کی وجہ سے یہ سرگرمیاں بھی غفلت کا شکار ہو رہی تھیں۔

ہندوستانی تہذیب کا سب سے کمزور پہلو سائنس سے دوری تھی، یہی طرز مغربی یورپ میں سائنسی اور سماجی انقلاب کا سلسلہ جاری تھا، نت نئی ایجادات کا طوفان سا آیا ہوا تھا، سائنسی طرز فکر یورپی اداروں کے فلسفہ، نقطہ نظر میں انقلاب لا رہا تھا، دوسری طرف ہندوستان میں ڈال دیا گیا تھا۔

ہندوستانی ذہن اس دور میں بھی فرسودہ رسوم اور رواجوں میں بڑا مڑا تھا۔ مغربی دنیا کی پیش رفت سے بالکل بے بہرہ تھا اور چیلنج کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت سے محروم تھا۔ ٹیپو سلطان کے علاوہ باقی سب حکمران اس نظریاتی درانت پر تکیہ کیے بیٹھے تھے جو انھیں مثل حکمرانوں سے حاصل ہوئی تھی۔ ذہنی سطح اور تکنیکی کے میدان میں ہونے والی چھوٹی موٹی تبدیلیاں، مغربی یورپ میں ہونے والی ترقی کے مقابلے میں قابل ذکر نہ تھیں۔

برطانوی حکومت کے قیام نے مغربی علوم اور نظریات سے ہندوستان کا براہ راست رشتہ قائم کیا۔ سرکار کو تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی ضرورت تھی۔ عیسائی مبلغ عیسائیت کی ترویج کے لیے مغربی علوم و نظریات کو موثر وسیلہ تصور کرتے تھے۔ ترقی یافتہ ہندوستانی کی نظر میں جدید مغرب کے جمہوری اور سائنٹیفک نظریات قوی فلاح و بہبود کے لیے کلید کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ قوم کو مستقبل نواز بنانا چاہتے تھے اور اسے ماضی پرستی کے ہجرے سے باہر لانے کے لیے بے چین تھے۔ سرکاری ملازمت حاصل کرنے کے لیے انگریزی کی

ضرورت نے مغربی تعلیم اور تعلیمی اداروں کی اہمیت میں مزید اضافہ کیا۔ اس سے ہندوستانی تعلیم کا روایتی نظام آہستہ آہستہ بگڑنے لگا۔

برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی محض ایک تجارتی تنظیم تھی۔ اس کا بنیادی مقصد ہندوستان کا ہر ممکن معاشی استحصال کرنا تھا۔ مگر صنعتی انقلاب نے استحصال کی نوعیت اور طریقہ کار کو کافی حد تک تبدیل کیا۔ دھیرے دھیرے زرعی ہندوستان صنعتی انگلستان کی معاشی نوآبادی میں تبدیل ہونے لگا۔ معاشی استحصال کی غرض سے ہی انگریز حکام نے ہندوستان کی سبشت کو برطانوی صنعت اور تجارت کے مفاد کے پیش نظر نئے سرے سے منظم کیا اور اس میں باقاعدگی پیدا کی۔ برطانیہ میں رولز پائے والے نئے خیالات اور مفادات کے نتیجے میں انگریزوں نے ہندوستانی سلج اور معاشرت میں کچھ تبدیلیوں کی ضرورت محسوس کی تاکہ ابھرتے ہوئے صنعتی مطالبے کی تکمیل کے لیے ہندو صنعتی اشیاء کی منڈی میں تبدیل کیا جاسکے۔ اس کام کے لیے محض امن وامان قائم رکھنے کی پالیسی ناکافی تھی اور ضروری تھا کہ ہندوستانی سماج کو ایک حد تک جدید بنایا جائے اور مقصد کی تکمیل کے لیے ضروری تبدیلیاں لائی جائیں۔

اٹھارہویں صدی کے دانش ورانہ انقلاب، انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب نے جن نئے افکار کو جنم دیا، وہ انیسویں صدی کے ہندوستان پر بھی اثر انداز ہوئے۔ حقیقت پسندی یعنی سائنسی غور و فکر اور منطقی استدلال پر اعتبار، انسان دوستی اور اجتماعی ترقی کے لیے انسان کی صلاحیت پر یقین نے یورپ کو ایک نئی زندگی اور طریق حیات سے متعارف کرایا مگر فرسودہ خیالات اور فکر و نظر کی اس نئی لہر میں ٹکراؤ بھی ہوا۔ ہندوستان نے اس تصادم کو ہمہ وقت محسوس کیا۔ قدامت پسندی یا روایتی رویے کے حامی حکوم ملک میں تبدیلی کے کیسر مخالفت نہ تھے مگر وہ کم از کم تبدیلی اور مغربی طریقہ کار کو رفتہ رفتہ لانا چاہتے تھے۔ خاص بات یہ ہے کہ اس فکر کے لوگ ہندوستان کی تہذیب کے یورپی تہذیب سے مختلف ہونے کی حقیقت کو تسلیم کرتے تھے، مگر وہ اسے تعریف و تحسین کی نظر سے بھی دیکھتے تھے۔ ایک دوسرا حلقہ فکر اس کی جگہ لے رہا تھا، یہ حلقہ ہندوستانی

تہذیب اور سماج پر شدت سے تنقید کرتا تھا ہندوستانیوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا تھا اور ہندوستانی معاشرے میں اصلاح کو خارج از امکان قرار دیتا تھا۔ مگر ایک اور طبقہ اس تنگ نظری سے اوپر ابھرا اور اس نے انسان دوستی اور عقلیت پسندی پر مبنی ترقی یافتہ مغربی نظریے ہندوستانی صورت حال کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ جدید مغربی سائنس، فلسفے اور ادب کے دھامات اور جدید فکر و نظر کے مطابق زندگی کے کبھی شعبوں میں تیزی سے تبدیلی پیدا کر کے ہندوستانی معاشرت اور تہذیب کو یکسر بدلنے کی ضرورت ہے۔ مگر علانے خیالات اور اصلاحی اقدامات کو اسی حد تک تسلیم کیا گیا کہ جس حد تک وہ تجارتی مفاد اور منافع کی راہ میں رکاوٹ نہ بنیں اور ہند میں بڑے

اور سیاسی استحکام میں مددگار ثابت ہو سکیں۔ محدود جدیدیت کی ہندوستانی سماج کو جدید سانچے میں ڈھالنے کا کام سامراجی زرا۔
عیسائی مبلغ بھی ہندوستانی سماج کو جدید سانچے میں ڈھالنے۔

یقین تھا کہ مغربی علم کی روشنی ہندوستانیوں کا اپنے مذہب میں اعتقاد ختم کر دے گی۔ اور انھیں عیسائی مذہب کا گرویدہ بنا دے گی۔ ان اصلاحات کا مقصد نوآبادیاتی نظام اور عیسائیت کی تبلیغ اور انھیں استحکام فراہم کرنا تھا۔ پھر بھی جدیدیت کی سمت میں یہ ایک قدم تھا۔ ادھر راجہ رام موہن رائے اور ان جیسے دوسرے ہندوستانی دانشوروں نے انقلابی خیالات کو اپنایا۔ انھیں اس بات کا پورا احساس تھا کہ ان کا ملک اور سماج کسی قدر پستی میں گر گئے ہیں اور جدید کاری کے ذریعے اس میں سدھار ممکن ہے۔ قبل از ۱۸۵۰ء برطانوی حکمرانوں نے تھوڑی بہت تجدید کی پالیسی کو اپنایا مگر ۱۸۵۰ء کے بعد اسے بھی رفتہ رفتہ خیر باد کہہ دیا۔ دوسری طرف ہندوستان کے ذہنی شور طبقے نے نہایت ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوئے سماج کی تجدید کے خیال کو اپنایا اور اس پر عمل جاری رکھا اور اسے جدید سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ انیسویں صدی کی اصلاحی انجمنوں اور اداروں کی اہمیت ان کی تعداد میں نہیں بلکہ اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے جدید کاری کا راستہ اپنایا۔ بعد کے دور میں ان کے خیالات اور سرگرمیوں نے جدید کاری کے

عمل کو بنیادیں جیتا کیوں اور انھیں فیصلہ کن انداز میں متاثر کیا۔

۱۸۵۷ء کی بغاوت سے ہندوستانی معاشرے کی تاریخ میں ایک نئے باب کی شروعات ہوتی ہے، اس بغاوت کی ناکامی کے ساتھ ہی مدایت پسند حکمرانوں کی رہنمائی میں غیر ملکی حکمرانی کے تسلط سے آزادی حاصل کرنے کا بھرم ٹوٹ گیا۔ اس بغاوت کے دوران بھی ہندوستانی ریاستوں کے زیادہ تر حکمران اور بڑے زمینداروں نے بغاوت میں شرکت نہیں کی۔ وہ برطانوی طاقت سے خوف زدہ تھے اور اس کے ثبات میں انھیں یقین تھا۔ اس لیے اس طبقے کی اکثریت نے بغاوت کا سرکھنے میں انگریزوں کی مدد بھی کی۔ اور بالخصوص قدامت پسند طبقہ برطانوی اقتدار کو نئی زندگی دینے میں بہت مؤثر ثابت ہوا۔ بغاوت کے نتیجے میں انگریز سرکار نے بھی رجعت پسند طبقے کی سرپرستی بہت پر جوش طریقے سے کی اور اصلاح کے میدان میں زیادہ رجعت پسندانہ رویہ اختیار کیا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ ہندوستانی جدید تعلیم یافتہ طبقے نے بغاوت کا ساتھ نہیں دیا۔ یہ طبقہ باغیوں کی توہم پرستی اور ترقی پسندانہ سماجی اقدامات کے تئیں ان کی مخالفت کے باعث بغاوت سے نالاں تھا۔ تعلیم یافتہ طبقہ ہندوستان کی پس ماندگی کو دور کرنے کے لیے اس غلط فہمی کا شکار تھا کہ معاشرے کو جدید سانچے میں ڈھالنے میں انگریزی سرکار ان کی مدد کرے گی جب کہ جاگیردارانہ، زمیندارانہ مزاج کے حامل باغی حکمران ملک کو پیچھے کی طرف لے جائیں گے۔ اگر قدامت پسند باغی حکمران یہ سمجھنے سے قاصر تھے کہ ملک کی نجات جاگیردارانہ مطلق العنان حکومت کی طرف واپسی میں نہیں بلکہ ایک جدید سماج، جدید معیشت، سائنسی تعلیم اور جدید سیاسی اداروں کی طرف اقدام میں ہے، تو جدید تعلیم یافتہ طبقہ یہ سمجھنے سے قاصر تھا کہ ہندوستانی عوام کے مفادات اور ہندوستان میں انگریزوں کے مفادات میں بنیادی نوعیت کا ٹکراؤ تھا۔ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی یہ سوچ ۱۸۵۷ء کے بعد بھی یکسر تبدیل نہ ہو سکی۔ اعتدال پسند قومی رہنماؤں (۱۹۰۵ء - ۱۸۸۵ء) کو بھی یہ یقین تھا کہ انگریزی عوام اور برطانوی پارلیمنٹ ہندوستان کے ساتھ انصاف کرنا چاہتی تھی لیکن انھیں یہاں کے اصل حالات کا علم نہیں ہے۔

اسی لیے انھیں نے آجھستان میں رائے عامہ پھیلانے کی کوشش کی۔ مگر یہ خوش فہمی زیادہ دیر قائم نہیں رہ سکی۔

چڑک سرسید کا خاندان منلیہ دربار سے براہ راست منسوب تھا اس لیے منغل بادشاہوں کی جڑاتی ہوئی حالت کا اسے اچھی طرح علم تھا اور وہ اس کے اثرات کی زد میں بھی تھا۔ سرسید کے والد میر تقی کی حیات کے دوران ہی منلیہ دربار سے ملنے والی تنخواہ میں کافی کمی واقع ہو گئی تھی۔ ذاتی معاملات کے علاوہ اس کا سبب تنخواہوں میں کاٹ تھا ان کے زمانہ میں جو بادشاہ کی نہایت محدود آمدنی کا فطری نتیجہ تھی۔ ۱۸۳۸ء میں یہ تنخواہ یہ آمدنی مزید کم ہوئی۔ سرسید کی والدہ کو گھٹی ہوئی تنخواہ کا ایک بڑے انتقال کے بعد منغل دربار سے ملی ہوئی جائداد بھی ہاتھ نہ مل سکی۔

مالی حالت اور میر تقی کے انتقال نے سرسید کے لیے ایسی صورت حال پیدا کر دی۔ انھیں منغل بادشاہوں کے تئیں اپنے رشتوں کی نوعیت کے بارے میں غور کرنے پر مجبور کر دیا۔ سرسید احمد خاں کا خاندان اکبر اعظم کے دور سے ہی منلیہ دربار سے وابستہ تھا۔ خود سرسید احمد خاں کا بھی دربار سے براہ راست تعلق رہا۔ وہ دربار سے اپنے رشتوں کو نہایت فخریہ انداز میں محسوس کرتے تھے۔ دربار سے اپنے والد مرحوم کے اس تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”میرے والد سید محمد تقی خاں کو اپنے والد بزرگوار کی زندگی ہی میں دربار حضرت فرموس منزل سے خطاب خانی عطا ہوا اور تمام عمر نہایت فزت سے بسر کی۔ وہ حضرت عرش آلام گاہ محمد اکبر شاہ کے مقربین میں شامل تھے۔“

اس طرح سرسید احمد خاں منغل بادشاہوں کو نہایت ادب کے ساتھ یاد کرتے تھے۔ مگر وہ ایک دور اندیش اور عملی انسان تھے۔ منغلوں کی تیزی سے بدلتی ہوئی حالت اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے عروج اور دوز افزوں امداد نے انھیں اپنے زاویہ نظر اور رشتوں کو از سر نو

مستعین کرنے کی تحریک بخشش والد کے انتقال کے بعد انھوں نے کمپنی کی سرسید کا پختہ ارادہ کیا۔ اہل خاندان مغلیہ دربار سے قطع تعلق کے حق میں نہ تھے مگر سرسید کا ارادہ مستحکم تھا۔ غور و فکر کا تجربہ تھا۔ یہ سلسلہ حقیقت ہے کہ کسی ملازمت پیشہ خاندان کے لیے ملازمت کے بغیر گزار بسر کرنا ممکن نہیں۔ سرسید کے سامنے اہم سوال یہی رہا ہوگا کہ وہ کس کے تحت ملازمت کریں؟ مایہ ناز کے شکار، ظلیفہ خوار، بے بس بادشاہ کی یا کہ سیاسی طور پر مستحکم، فوجی اعتبار سے ہمیں زیادہ طاقتور اور مالی اعتبار سے کہیں زیادہ مضبوط ایسٹ انڈیا کمپنی کی؟ یہ سوال غلامی میں تبدیلی کے ساتھ ساتھ مددگار سے بھی جڑا تھا۔ شاہی تہذیب کے لیے گرتے ہوئے شاہی درخت کا سایہ ناکافی تھا۔

اس میں سرسید احمد خاں کے سیاسی تجربے پر مبنی کمپنی کے تئیں خیالات بھی قابل غور ہیں۔ غدر کے دوران انھوں نے ایک جانب دار فرد کی حیثیت سے حصہ لیا اور دوسری جانب سے کمپنی کے دفاع دار بنے رہے اور حسب استعداد مدد کی۔ انگریزوں کے باغی نواب محمد حسن کو دوران غدر مشورہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

”غدر کی قسم نواب صاحب! میں صرف تمہاری غیر خواہی میں کہتا ہوں کہ تم اس ارادہ ۱۱ انگریزوں کی مخالفت کو دل سے نکال دو، حکام انگریزی کی عمل داری کبھی نہیں جائے گی۔ اگر فرض کرو کہ تمام ہندوستان سے انگریز چلے گئے تو بھی حکام انگریزی کے سوا کوئی عمل دہان ہندوستان میں نہ رہے گا۔ اگر بالفرض انگریز جاتے رہے جیسا کہ تمہارا خیال ہے تم نواب بنے بنائے ہو۔ اگر میرا خیال سچ نکلا تو تم غیر خواہ سرکار ہو گے اور سرکار کی طرف سے تمہاری ترقی اور بہت حد ہوگی۔“

سرسید کی نظر میں انگریز حکومت دوام حاصل کر چکی تھی۔ اس کی مخالفت سیاسی لحاظ سے غلط اور نقصان دہ تھی۔ اس کی حمایت دہرائشی کا تقاضا اور خزانہ کا وسیلہ تھی۔ اسی لیے انھوں نے انقلاب کو سرکار کی نظر سے دیکھا۔ انھیں یقین تھا کہ جن کا مضی منزل نواز تھا وہ نقصان میں رہیں گے اور جن کا مستقبل برطانیہ نواز تھا وہ فائدہ اٹھائیں گے۔ غدر کے دوران

منادی کی زبان پر نے کی تجویز سرسید کے اسی فکر کی عکاس ہے :

”میری یہ رائے تھی کہ پڑانے لفظ منادی کے معنی ظن خدا کا، ملک بادشاہ کا، حکم کہن صاحب بہادر کا، بدلے جائیں اور بجائے ”ملک بادشاہ کے پکارے جانے کے ”ملک ملکہ مندر شاہ دکنور یہ لندن کا“ [پکارا جائے تاکہ] عوام الناس بغیر شک یہ بات سمجھیں کہ درحقیقت ملک کس کا ہے اور مہار بادشاہ کون ہے اور کم کس کی رعیت ہیں ؟“

فورطلب امر ہے کہ سرسید اپنے یقین اور یقین سے پیدا
تنبہیر اور اس میں دوسروں کی شرکت بھی چاہتے تھے۔
بدلتے ہوئے حالات نے محل بادشاہوں کے تئیں سر
کیا۔ انہی کے الفاظ میں :

”دلی کے معزول بادشاہ کی سلطنت کا کوئی بھی آرزو مند نہ تھا، اس
قائمان کی نوبہ جودہ حرکات نے سب کی آنکھوں میں اس کی قدرد
نزرت گرا دی تھی.... دلی کا بادشاہ بھول میں ایک چنگاری تھی
جس نے ہوا کے زود سے اڑ کر تمام ہندوستان کو جلا دیا“

سرسید کا ذہن غدر سے پہلے ہی انگریز نواز ہو چکا تھا۔ بھنور میں غدر کے واقعات کا
تجزیہ ان کی انگریز نوازی کی سوچ کا تسلسل ہی معلوم ہوتا ہے۔ انھیں یقین تھا کہ صرف
انگریز ہی حکومت کے اہل ہیں اور مکرانی کے زور سے مرصع ہیں۔ ان کے تجزیے کے مطابق غدر
کے دوران مسلمانوں کی عداوت میں بے گناہ ہندو ہلاک ہوئے اور ہندوؤں کی عداوت میں مسلمان
جور و بیہی کو بے عزت کیا گیا۔ لیکن :

”سچ بتاؤ کہ سرکار انگلشیہ نے چون برس اس ضلع [بھنور] میں عداوت
کی، کسی شخص ہندو مسلمان نے کسی قسم کی تکلیف ایذا پائی؟ سرکار انگلشیہ
کی عداوت میں ہندو مسلمان سب امن اور آسائش سے رہتے تھے“

مذکورہ بالا خائن سے ظاہر ہے کہ عوام کو سرکار سے جوڑنے کی سرسید کی فکر اور کوشش

۱۸۵۷ء سے قبل اور محمد خد کے دورانِ وجود میں آچکی تھی۔ خد کے بعد مسلمانوں کو بڑا نئی حکمرانوں کے قریب لانے کی ان کی حکمت عملی ان کے سابقہ فکر و عمل کا تسلسل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انگریزوں سے مسلمانوں کی دوستی اور اتحاد کے اصول کی تشکیل میں سرسید اور ان کے خاندان کی مغلیہ دربار سے قربت، نعل بادشاہ کی تباہ حالی، ذاتی زندگی پر اس کے اثرات، برطانوی حکمرانی کے جھگڑاتے سورج اور اس کے استحکام پر ان کے یقین کے ساتھ ساتھ ان کے مستقبل نواز اندازِ فکر کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔

بہر حال یہ اتر یقینِ جنتیت رکھتا ہے کہ سرسید نے تاریخ اور اس کے بدلتے ہوئے دھارے کو دیکھا اور سمجھا۔ تاریخی حقائق کی روشنی میں ملک کی سب سے بڑی مگر باریاقلیت کی پس ماندگی کے اسباب تلاش کیے۔ اسے ماضی پرستی کے اندھیرے سے نکالنے کے لیے علم و ہدایت کے چراغ روشن کیے اور اسے تعمیری اور تخلیقی دگر پر ڈالنے کی کوشش کی۔ سرسید نے اُس دور میں ایک تاریخ ساز رول ادا کیا جب ہندی مسلمان تاریخ کے دور اسے پر سر اسیمہ اور حیران کھڑے ہوئے، اندھیرے میں ہاتھ پیر چلا رہے تھے۔ ہر شخص اپنے ماضی کا مقروض اور اپنے زمانے کے مطالبات کی ادائیگی کا ذمے دار ہوتا ہے۔ مگر ایسے لوگوں کی تعداد نہایت کم ہے جو اس قرض کو ادا، اجتماعی قرض کے طور پر ادا کرتے ہیں۔ بے شک سرسید ایک ایسی ہی تاریخ ساز شخصیت کے مالک تھے۔

سرسید کا سیاسی سفر

ظفر احمد نظامی

سرسید احمد خاں کی جعفری شخصیت ایک ایسے تناور درختوں کے سامنے نہ صرف انیسویں صدی کے نصف آخر بلکہ بیسویں صدی کے اوائل کی مسلم سیاست پر بھی حاوی رہے اور آزادی کے حصول کے پچاس برس بعد بھی ان کے انکار و تصورات مذہبی کی نشاندہی کرنے کے سلسلے میں آج بھی جنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہت کم خوش بخت لوگوں کو ایسی شخصیت میسر آتی ہے جو صدیوں پر محیط ہو کر انفرادی اور اجتماعی رہنمائی کے لیے مینار نور بن جاتی ہے۔ اگرچہ سرسید کے سیاسی تصورات اور ان کی تحریک کے سیاسی کردار کو مختلف طریقوں سے پیش کیا جاتا رہا ہے جن سے ان کی شخصیت متنازع فیہ بن گئی ہے لیکن سیاست کے ایک غیر جانب دار طالب علم کی حیثیت سے ان کی فکر اور عمل کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

سید احمد خاں نے ۱۸ اکتوبر ۱۸۱۷ء کو سید متقی کے بیٹے کی حیثیت سے دہلی میں آنکھ کھولی جو دربار مغلیہ سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ وہ جواد الدولہ جواد علی خاں کے پوتے اور نواب دیر الدولہ امین الملک خواجہ فرید الدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کے نواسے تھے۔ ان کے دادا اور نانا کو یہ خطابات شامان مغلیہ سے عطا ہوئے تھے۔ اگرچہ سید احمد مشرقی علوم سے بہرہ مند ہوئے اور مغربی علوم سے بے بہرہ رہے لیکن انھوں نے اس حقیقت کا

ہمسایہ کر لیا تھا کہ عہدِ خطبہ کا اختتام اور حکومتِ انگلشیہ کا اقبال قریب ہے اسی لیے انھوں نے ۱۸۳۸ء میں صدر امین کی عدالت میں سرشتہ دار کی حیثیت سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت سے اپنے سفر کا آغاز کیا اور ۱۸۵۵ء میں ترقی کی سندیں ملے کرتے ہوئے صدر امین بن گئے۔

۱۰ مئی ۱۸۵۷ء کو میرٹھ میں انگریزوں کے خلاف علمِ بغاوت بلند ہوا تو سید احمد خاں مجبور میں صدر امین کے منصب پر فائز تھے۔ انھوں نے فوراً گورنمنٹ کی خیر خواہی اور سرکار کی دفاعی پریست کمر باندھی اور ہر امر میں مضبوطی اور کلکٹر مجبور کے اس حد تک شریک رہے کہ اپنے مکان پر رہنا موقوف کر دیا۔ وہ دن رات صاحب کی کوشش پر حاضر رہتے، رات دن پہرہ دیتے اور حکام اور ایم صاحب اور ان کے بچوں کی حفاظت کرتے۔ اس پورے ہنگامے کے دوران انھوں نے کسی دقت برقی سے ہتھیار نہیں اٹارے۔ ان واقعات کی تفصیل خود سید احمد نے اپنی تصنیف سرکشی ضلع مجبور میں بیان کی ہے۔ جسے وہ انگریزوں کی خیر خواہی کے نظر سے احوال تحریر میں لائے تھے۔ اس کے آخری باب میں مطعون کرنے کی غرض سے باغیوں کو مخاطب کرتے ہوئے انھوں نے لکھا:

”یہ ہنگامہ دھما دھو پیش آیا، صرف ہندوستانیوں کی ناشکری کا وبال تھا... تم لوگ نہیں جانتے کہ پھلی عملداروں میں کیا کیا ظلم اور زیادتیاں ہوتی آئی ہیں... اگر تم پھلی عملداروں کے ظلم و زیادتی سے واقف ہوتے تو سرکار انگلشیہ کی قدر جانتے اور خدا کا شکر ادا کرتے۔ مگر تم نے کبھی خدا کا شکر ادا نہیں کیا اور ہمیشہ ناشکری کرتے رہے۔ اس لیے خدا نے اس ناشکری کا وبال تم ہندوستانیوں پر ڈالا ہے اور چند روز سرکار دولت مدار انگلشیہ کی عملداری کو معطل کر کے پھلی عملداروں کا نمونہ دکھلایا...“

انہی میں انھوں نے ہندوستانیوں کو ہدایت کرتے ہوئے لکھا:

”اب تم کو چاہیے کہ حق گورنمنٹ ادا کرو اور جو رویا ہی تم کو گورنمنٹ

سے حاصل ہوئی ہے، اس کو آپ ظلالِ اطاعت فرماں برداری اور
دلِ مخلصانہ کی گورنمنٹ سے دھوکا کر بیچ دینا پاد:

پچھلے کے دورانِ ان کی خیر خواہی کے عوض سرکارِ انگلشیہ نے سید احمد کو مراد آباد کے
صدر الصدور کے عہدے پر مامور کیا اور اس کے علاوہ دوسروں پر ماموریشنِ حاجات ان کے
اور ان کے بڑے بیٹے کی مقرر کی۔

ان حقائق سے تین باتیں مانع ہو کر سامنے آئی ہیں۔ پہلی تو یہ کہ
صدر امین کی حیثیت سے جو خدمات انجام دیں وہ فرائضِ منصبی کی
پر مبنی تھیں، خود انھوں نے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہوئے لکھ
انگریزی اور ان کے مردوزن پر پڑی، صرف اس خیال سے کہ ان سے۔

محبت کے وقت ان کا ساتھ نہ دیں، میں نے ان کا ساتھ دیا، انسان دوستی اور۔۔۔
ہندی کے جذبے کے تحت انھوں نے انگریزوں کی جانوں کا تحفظ کیا اور اس کے عوض کسی انجام
کی توقع نہیں کی۔ یہ محض کہیں کا خود کا فیصلہ تھا کہ انھیں ترقی دی جائے اور انھیں پنشن کا
حق دار قرار دیا جائے۔ دوسری بات یہ کہ سید احمد کو پہلے سے یہ یقین تھا کہ انگریزوں کی اقبال
ہندی کا دقت آپہنچا ہے اس لیے ان کا ساتھ دینے ہی میں ہندوستانیوں کی مافیت مضمر ہے
اور تیسری بات یہ کہ بغاوت کا آغاز ہونے ہی باغیوں کو زبردست کامیابی حاصل ہوئی تاہم سید
کو یقین تھا کہ وہ اپنی کوششوں میں ناکام ہو جائیں گے۔ دراصل صدر امین کی حیثیت سے ان کی
رسمی سرکاری دستاویز تک تھی اور انھیں علم تھا کہ انگریزوں نے اپنے لیے کون کون سی حفاظتی
تدابیر اختیار کی ہیں۔ اس کے برعکس بغاوت غیر منظم اور غیر منصوبہ بند تھی۔ باغیوں میں جوش زیادہ اور
جوش کم تھا اور قیادت کا فقدان بھی تھا اسی لیے سید احمد کو اس کی ناکامی کا یقین کامل تھا۔

اگرچہ بغاوت کے دوران انھوں نے انگریز دوستی کا مظاہرہ کر کے اپنی وفاداری کا ثبوت
فراہم کیا تھا اور انھیں اس کا معقول صلہ بھی ملا تاہم اس کے چونکہ نتائج نے انھیں شدید
صدر بھی پہنچایا۔ اسی لیے انھوں نے گورنمنٹ کے دیے ہوئے ایک بڑے قلعے کو جو سادات
کے ایک نہایت نامی گرائی خاندان کی ملکیت تھا اور جس کی مالیت ایک لاکھ روپے سے

بھی زیادہ تھی لینے سے انکار کر دیا۔ خود انہی کے الفاظ میں "میں نے اپنے دل میں کہا کہ قہر سے نیاہ تاملت دنیا میں نہ ہوگا کہ قوم پر تو یہ بریلوی ہوئی اور میں ان کی جائیداد لے کر قلعہ دار ہوں۔" اس کے ساتھ ہی انہوں نے ہندوستان سے ہجرت کرنے کا ارادہ کر لیا لیکن پھر سنا انہیں خیال آیا کہ "نہایت نامردی اور بے مروتی ہے کہ میں اپنی قوم کو اس حالت میں چھوڑ کر خود کسی گوشہ عافیت میں جا بیٹھوں۔" اس لیے انہوں نے تہیہ کر لیا کہ وہ اپنی قوم کے ساتھ جسابد برداشت کریں گے اور جو بہت پڑی ہے اسے دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ اب ایک طرف تو حکومت انگلشیہ کے تیس ان کی وفاداری کے جذبات تھے اور دوسری طرف ہندوستانیوں کے مستقبل کی فکر تھی۔ دونوں باتیں ایک دوسرے سے غفلت تھیں اور انہی میں سے ایک مثبت راستے کی تلاش سید احمد خاں کو تھی۔

آخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ملکہ وکٹوریہ کے عام سانی کے اعلان کے ساتھ ہی انہیں اپنی تحریک کا آغاز کرنا چاہیے اور انگریزوں کی ان تمام غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا چاہیے جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے سبب ہندوستانیوں کی جانب سے ان کے ذہنوں میں ودائی تھیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے مراد آباد کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا جہاں وہ صدر الصدور کی حیثیت سے متعین تھے۔ وہاں انہوں نے عصر کی ناز کے بعد ایک مسجد میں جلسہ عام کو خطاب کیا اور ایک نظم میں انگریزوں کے عدل و انصاف کو سراہتے ہوئے ان کے تیس اپنی خیر خواہی کا اظہار کیا اور مسلمانوں کی جانب سے مالک پر نیاز کا شکر ادا کیا کہ انگریزوں کو بغاوت کو فرد کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ اس طرح انہوں نے مسلمانوں کی جانب سے وفاداری کے جذبات کا اظہار کر کے ان کے تیس حکومت کی دوش کو تبدیل کرنے کی سمت میں ایک نئے باب کا آغاز کیا۔

اس سلسلے میں ان کا دوسرا قدم اسباب بغاوت ہند کی تصنیف تھا۔ اس میں انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی بد نظمی اور اس کی بے ضابطگیوں کو بغاوت کے لیے دئے دلو ٹھہرایا۔ دوسری باتوں کے علاوہ سید احمد خاں نے کمپنی کے خلاف یہ الزام عائد کیا کہ اس نے ہندوستانیوں کو ملک کی انتظامی سرگرمیوں میں کبھی شامل نہیں کیا جس سے ان کے دلوں میں

شکر و شہادت پیدا ہو گئے اور وہ کہنی کی جانب سے بڑھتی ہو گئے۔ اس سلسلے میں اسباب بغاوت ہند میں اٹھنے لگے۔

”واسطے نوٹس ملوٹی اور غوبی اور پادری گورنمنٹ کی ’مداخلت رعایا کی حکومت ملک میں واجبات میں سے ہے۔ حکومت کو بھلائی اور برائی تدبیر کی‘ صرت لوگوں سے معلوم ہو سکتی ہے... علی الخصوص ہادی گورنمنٹ کو جو غیر ملک کی رہنے والی تھی اور مذہب اور رواج اور راہ و رسم اور طبیعت اور عادات بھی اس ملک سے مختلف رکھتی تھی۔ اس بات پر غماز رکھنا واجبات میں سے تھا... بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندو کی مداخلت غیر ممکن اور بے فائدہ تھی، مگر بھلیو کو سنا: نہ کہنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ بس یہی ایک بات ہے جڑ کے فساد کی اور جتنی باتیں جمع ہوتی گئیں، وہ سب اسی کی سانچ ہیں۔

غرضیکہ سید احمد خاں کے نزدیک بغاوت کا اہم ترین سبب یہی تھا کہ ہندوستانیوں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کے ارباب اقتدار نے انتظامیہ سے الگ رکھا تھا۔ اگر انھیں انتظامی امور میں شریک رکھا جاتا اور ان کا تعاون کمپنی کو حاصل رہتا تو ہندوستانیوں کے دل میں اس سبب محرومی اجاگر نہیں ہوتا۔ یہ بات انگلستان کے دارالعوام میں کمپنی کی کارکردگی پر بحث کرتے ہوئے بہت سے ممبروں نے بھی دہرائی اور کمپنی ہی کو اس کے لیے مورد الزام ٹھہرایا۔ سید احمد خاں کی اسباب بغاوت ہند کو انگلستان میں بڑی قبولیت حاصل ہوئی اور اس کے ترجمے انگریزی زبان میں کیے گئے۔

اگرچہ بغاوت میں ہندو اور مسلمان دونوں ہی فرقوں کے لوگوں نے حصہ لیا تھا لیکن برطانوی صاحبان اختیار نے محض مسلمانوں ہی کو اس کے لیے ذمے دار ٹھہرایا اور انھیں سزا کا سختی قرار دیا۔ اس سزایابی کی تفصیلات اس دور کے اہل قلم کی تحریروں سے فراہم ہوتی ہیں جن میں غالب کے خطوط بھی شامل ہیں۔ مسلمانوں پر برطانوی جوہر استبداد کے واقعات نے سید احمد کو بڑی طرح صدمہ پہنچایا اور انھوں نے طے کیا کہ وہ مسلمانوں اور انگریزوں کو

ایک دوسرے سے قریب تر کرنے کی ہم شروع کریں گے تاکہ انگریز مسلمانوں پر مسلط کردہ
الومات کو اپنے دل سے نکال باہر کریں اور مسلمان انگریز مخالف خیالات کو انگریز دہشتی میں
تبدیل کر سکیں۔ اس ہم کا آغاز انھوں نے اپنی دو کتابوں سے شروع کیا جن میں کامل مہزن
آٹ انڈیا اور انجین الکلام شامل ہیں۔

”کائنات عظمیٰ آٹ انڈیا“ اردو میں ”رسالہ غیر خواہاں مسلمانان“ کے نام سے موسوم کیا گیا۔
اس کتاب کے ہر صفحے پر دو متوازی کالم ہوتے تھے، ایک کالم میں اردو کی عبارت ہوتی تھی اور
دوسرا کالم اس کے انگریزی ترجمے پر مشتمل ہوتا تھا۔ مسلمانوں کو انگریزوں سے قریب کرنے
کے سلسلے میں ان کی یہ کوشش بڑی دشوار پسند تھی۔ اس رسالے کا اردو حصہ مسلمانوں کے لیے
تھا اور انگریزی ترجمہ انگریزوں کے لیے تھا تاکہ وہ ایک دوسرے کو سمجھنے اور سمجھانے کے عمل میں
کامیاب ہو سکیں۔ اس رسالے کے اولین شمارے ہی میں سید احمد خاں نے مسلمانوں کو ڈھارس
دلاتے ہوئے اور ان کے تئیں انگریزوں کے خشن سلوک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا:

”اگرچہ چاندوں طرت سے مسلمانوں پر یہ شور و غل ہو رہا ہے مگر مسلمانوں کو
کسی طرح رنجیدہ خاطر نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ ہماری منصف گورنمنٹ
مسلمانوں کی طرف سے۔ ہماری گورنمنٹ نے اصلی حالات فساد پر بخوبی
خود کیا ہے اور یقین ہے کہ ہماری گورنمنٹ کی ہرگز یہ رائے نہیں ہے
جو تم اخباروں اور رسالت کی کتابوں میں دیکھتے ہو۔ جب کہ مسلمانوں
کی طرف ہماری گورنمنٹ ہے تو پھر اس شور و غوغا کا ان کو کیا غم ہے۔“

اس اقتباس میں برطانوی حکومت کو بار بار ”ہماری گورنمنٹ“ اور ”منصف گورنمنٹ“ سے
تعبیر کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو یقین کی گئی ہے کہ وہ بدظن نہ ہوں اور اس کے ساتھ قصا و ن
کریں جو مسلم دشمن یا مسلم مخالف نہیں ہے۔ اس رسالے میں بقول الطائف حسین حالی ”اطراف
ہندوستان میں جس قدر مسلمانوں نے گورنمنٹ کی خیر خواہیاں اور انگریزوں کی حمایت میں جانبازی
کی ہیں ان میں سے ہر شخص کا حال مفصل اور مشروح نہایت محبت کے ساتھ قلمبند کرنے کی
کوشش کی تھی۔ لیکن رسالتین اشاعتوں سے آگے نہیں بڑھ سکا اور محض ۳، ۴ صفحات تک

ی محدودہ کر بند ہو گیا۔

انگریزوں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے قریب کرنے کے سلسلے میں سید احمد خاں کی دوسری کوشش "تبین کلام" تھی جس کی اشاعت غازی پور میں عمل میں آئی۔ یہ انجیل کی تفسیر تھی جس کے ذریعے مسلمانوں کے دلوں سے انجیل کی جانب سے ناقص معلومات کی اصلاح کرنا چاہتے تھے تاکہ اسلام اور عیسائیت کے درمیان قربت و مفاہمت کے روشن پہلوؤں کی وضاحت ممکن ہو سکے تاہم یہ سلسلہ بھی ادھورا ہی رہا اور اس تفسیر کا ایک ہی حصہ منظر عام پر آ سکا۔ کیوں کہ کفر کے فتوے اور فقیر و فقیہ نے سید احمد کے دامن کو پکڑ لیا۔
 کر دیا تھا اور ان کی یہ کوشش بقول حالی ناکام ہو گئی کہ "مسلمانوں پر یہ ایسا جو کہ قرآن کے موافق اگر کوئی فرقہ ہمارا دست ہو سکتا ہے۔"

اگرچہ انگریزوں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے قریب تر کوششیں بار آور نہیں ہو سکیں اور حالات کے انتشار کا شکار ہو گئیں لیکن انھوں نے سید احمد کی باری جب ان کا تبادلہ مراد آباد سے غازی پور ہو گیا تو انھوں نے پھر اس سوال پر غور و فکر شروع کر دیا کہ مسلمانوں پر یہ مصائب کیوں نازل ہوئے اور ان کا سد باب کیوں کر ممکن تھا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ قوم تعلیم و تربیت سے نا آشنا تھی اور انگریزوں سے ان کا میل جول اور اتحاد نہ تھا۔ لہذا انھوں نے اس سلسلے میں اپنے عملی پہلو کو بروئے کار لانے کی غرض سے ایک اسکول کی بنیاد رکھی اور انگریزوں سے میل جول بڑھانے اور اتحاد قائم کرنے کی غرض سے ایک سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ جس کا مقصد یہ تھا کہ "بذریعہ ترجموں کے جو اردو زبان میں ہوں اپنی قوم کو اعلیٰ درجے کے یورپین علوم و فنون سے بہرہ باب کیا جائے۔" اس سلسلے میں حالی نے لکھا ہے:

"سرسید کو خیال ہوا کہ مسلمان جو انگریزی تعلیم سے نفرت اور وحشت کرتے ہیں اور ہندو جو انگریزی تعلیم کو محض نوکری کے لیے ضروری سمجھتے ہیں، دونوں کے دلوں میں انگریزی تعلیم کا نقش چلانے کے لیے کچھ عملی تدابیر لیں۔ انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرائی

جائیں تاکہ مغربی علوم کی وقعت ان کے دل میں پیدا ہو۔

بالفاظ دیگر سوسائٹی کا مقصد "ان علوم و فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان یا یورپ کی کسی اور زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے۔ ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو چند مسئلوں کے عام استعمال میں ہوں" اور "ایشیا کے قدیم معتنفوں کی کیساں اور نفیس کتابوں کو تلاش کر کے ہم پہنچانا اور چھاپنا" تھا۔ بعد ازاں جب سید احمد خاں کا تبار علی گڑھ چو گیا تو سوسائٹی کا صدر دفتر بھی علی گڑھ ہی منتقل ہو گیا۔ بیضنت گرام اور سید احمد خاں سوسائٹی کے سکریٹری مقرر ہوئے جب کہ وزیر ہند ڈاکو آن ارگائل اس کے سرپرست بنے۔ سوسائٹی کے قیام کے دو سال بعد سید صاحب نے "اخبار سائنٹیفک سوسائٹی" یا "انسٹی ٹیوٹ گزٹ" کے عنوان سے ایک ہفت روزہ اخبار کی اشاعت کا آغاز کیا۔ اس میں انھوں نے "پریس کی آزادی" کو اپنا مقصد قرار دیا۔ اس جریدے نے ملکی رائے عامہ کی تربیت میں اہم خدمت انجام دی اور بڑے مفید اور اہم مضامین اور پھر شائع کیے۔ اس کے ساتھ ہی سید صاحب نے "برٹش انڈیا ایسوسی ایشن" کے نام سے ایک انجمن قائم کی جو شمال مغربی اضلاع کی انجمن کہلائی۔ اس کے مقاصد میں شامل تھا کہ ہندوستانی لوگ اپنے مطالب و مقاصد کو اس انجمن کے ذریعے گورنمنٹ اور پارلیمنٹ تک پہنچا سکیں۔ لیکن یہ بھی زیادہ عرصے تک قائم نہیں رہ سکی اور جلد ہی ختم ہو گئی۔

ان تمام سرگرمیوں سے پتہ چلتا ہے کہ سید صاحب کو ہندوستانیوں کی فلاح کس قدر عزیز تھی اور کس طرح انھوں نے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان غلط فہمیوں کو رفع کرنے کی کوششیں کیں۔ اگرچہ اس سلسلے میں ان کی فائزیت میں اضافہ ہی ہوا اور انھیں تکفیر کے فتوؤں کا ہوت بننا پڑا، تحقیر و توہین کا شکار ہونا پڑا تاہم انھوں نے اپنے انتقامت کو لغزش دآنے دی اور اپنے لیے راہیں متعین کر کے تعلیم و تربیت اور انگریزوں کے ساتھ اٹھنا کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ اپریل ۱۸۶۹ء تک ان کی تمام تر کوششیں ہندوستان کی حدود میں نہ کر ہی گئیں لیکن اس کے بعد ان کی سرگرمیوں کا میدان کچھ عرصے کے لیے انگلستان منتقل ہو گیا جہاں انھیں خاصی حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے سید احمد خاں کے نزدیک مسلمانوں میں تعلیم و تربیت کی کمی اور انگریزوں کے ساتھ ان کے اتحاد میں نقصان مسلمانوں کے مصائب کا اصل سبب تھے اسی نے انھوں نے ان دونوں سے متعلق اپنے مثنیٰ کی کامیابی کے لیے اپریل ۱۸۶۹ء میں انگلستان کا رخ کیا۔ اس سفر کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ اپنے بیٹے سید محمود کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہتے تھے جنہیں انگلستان میں تعلیم کے حصول کی خاطر حکومت نے ولیفدہ دیا تھا۔ اگرچہ سید صاحب خود صاحب حیثیت تھے لیکن انگلستان کے سفر کے لیے انھیں ایک نذر دت کر دینا پڑا اور دس ہزار روپے کی خطیر رقم سود پر قرض لینے کی درخواست میں انھوں نے اپنے سفر کی وضع بیان کرتے ہوئے لکھا۔

”یہ بات بخوبی میرے ذہن نشین ہے کہ ہندوستان کو کامل ترقی دینے اور گورنمنٹ انگریزی کے مطالب کو جس ملازمت کا غرض مجھ کو حاصل ہے۔ بخوبی استقامت بخشنے کے واسطے اس کے سوا کسی اور امر کی ضرورت نہیں ہے کہ اہل یورپ اور ہندوستان کے درمیان ربط و ضبط کو ترقی دی جائے۔ پس اس مقصد کی تکمیل کے واسطے ہندوستان میں کو میری رائے میں یورپ کے سفر کی ترغیب دینی چاہیے تاکہ وہ مغربی ملکوں کی شائستگی کے عجیب و غریب متعجبوں اور اس کی ترقی کا چشم خود شاہد کریں اور اس بات کا اندازہ کر سکیں کہ انگلستان کے لوگ کیسے دولت مند طاقت ور اور دانا ہیں اور ان باتوں کو ہندوستان کی بھلائی کے واسطے دیکھیں جو اس امر کے نتیجے میں کہ تجارت کے باب میں انگلستان کے باشندے کیسے مستعد ہیں اور کارخانوں اور کاشتکاری اور شاخاخانوں اور خیرات خانوں اور اس کے شہروں کی صفائی اور اس کی دولت و علم سے روز بروز زیادہ کام لیا جاتا ہے..... پس اسی خواہش سے میں یہ بات چاہتا ہوں کہ خود انگلستان جا کر اپنے برعظموں کے لیے نظیر قائم کروں.... اور اس طرح جو عمدہ باتیں میں نے

سیکھی ہوں ان کو بھی سکھاؤں اور ان کو بھی اپنی پیردی کی
ترغیب دوں۔“

حکومت نے سید احمد خاں کی اس خواہش کا احترام کرتے ہوئے ان کے لیے ڈیڑھ
سال کی رخصت منظور کی۔ اس سلسلے میں بھی انھیں اپنے ہم مذہبوں کے شکوک و شبہات کا شکار
ہونا پڑا، کسی نے انھیں انگریزوں کا ایجنٹ قرار دیا تو کسی نے ان کے اس سفر کو لندن کے ج
کے نام سے جوہوم کیا اور کسی نے کہا کہ وہ عیسائیت قبول کرنے کی غرض سے انگلستان جا رہے ہیں۔
تاہم سب دستور سید نے کسی کی پرواہ نہیں کی اور وہ ۱۰ اپریل ۱۸۸۹ء کو ہندوستان سے روانہ ہو کر
مئی کے پہلے ہفتے میں انگلستان جا پہنچے۔

انگلستان میں وہ انگریزوں کے حسن اخلاق سے بے پناہ متاثر ہوئے۔ ان کے علم و دانش
نے انھیں اپنا گدیہ بنالیا اور اس کے مقابلے میں انھیں ہندوستانی لوگ نہایت کمتر معلوم ہوئے۔
اپنے ایک مکتوب میں انھوں نے لکھا:

”... یہاں کا حال دیکھ کر اپنے ملک اور قوم کی طاقت اور بے جا تعصب اور
تسزل موجودہ اور ذلت آئندہ کے خیال سے رنج و غم زیادہ بڑھ گیا ہے
اور کوئی تدبیر اپنے ہموطنوں کو بیدار کرنے کی نہیں معلوم ہوتی۔“

ان تحریروں سے سید صاحب کے جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو اپنے ہم وطنوں کے لیے
ان کے دل میں موجزن تھے۔ اس سفر کے دوران انھوں نے ایک سفر نامہ بھی مرتب کیا تھا
جس میں انھوں نے اپنے ہموطنوں اور انگریزوں سے متعلق خیالات قلمبند کیے تھے۔ اس بارے
میں حالی نے ”حیات جاوید“ میں لکھا ہے کہ ”جس دھن میں سر سید نے یہ سفر اختیار کیا
تھا اس کا ثبوت اس سفر نامے میں نہایت وضاحت کے ساتھ ملتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ
سفر نامہ لکھنے والا وطن اور قوم کی خیر خواہی و ہمدردی میں شور و بادر تھے۔“

لندن میں ملکہ وکٹوریہ نے سید احمد خاں کو ان کی خدمات کے صلے میں سی۔ ایس۔ آئی
(Companion of the Star of India) کے خطاب سے نوازا۔ انھیں یہ اعزاز
ایک تقریب میں پیش کیا گیا جس میں وزیر ہند، نائب وزیر ہند اور دیگر صاحبان اختیار و

استاد کو مت شریک تھے۔ اسی طرح انھیں ملکہ و کوٹہ کے دربار میں شرکت کی دعوت کا گئی
و ایک بڑا اعزاز تھا۔ انھیں انتم کلب کی رکنیت سے بھی سرفراز کیا گیا جس نے ان کی مجلسی
ہیئت کو تسلیم کر دیا۔

سید احمد خاں کے سفر نامے کی قسطیں انسٹی ٹیوٹ کھڑٹ میں بات حدی کے ساتھ
شائع ہوتی تھیں اور ان کی تفصیل وہ اپنے احباب کے خطوط میں تحریر کر دیا کرتے تھے لیکن
ان تحریریں اور سفر نامے کی تفصیلات کو ان کے ہم وطنوں نے پسند نہ کیا اور ہر طرت سے
ان پر زور شس ہونے لگی۔ اسی ضمن میں مولانا حالی نے لکھا ہے:

”سر سید کا ارادہ تھا کہ انگلستان اور ہندوستان نے

جو زمین و آسمان کا فرق ہے اس کو اپنے سفر نامے میں

کر کے اہل وطن کو نمر وار کریں مگر اہل وطن نے اسے

وہ اپنی ہستی کی درد انگیز داستان نہ سن سکے اور جو سلسلہ سر سید

نے اپنے سفر کے حالات لکھنے کا شروع کیا تھا وہ منقطع ہو گیا۔“

اگر سر سید احمد خاں نے ہندوستان اور اس کے باشندوں یعنی ہندوؤں اور
مسلمانوں کی بہتری اور فلاح کا بیڑہ اٹھانے کا عزم کیا تھا مگر دوران قیام لندن میں انھوں
نے محض مسلمانوں کی فلاح و بہبود کو اپنا نصب العین قرار دیا اور ان کی تعلیم اور اصلاح
تک اپنی سرگرمیوں کو محدود کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہیں انھوں نے طے کیا کہ ”اگر ہاتھیں مسلمانوں
کی تربیت کے لیے جداگانہ مدرسہ مقرر ہو جاوے جو ایک رمت ہمارے لیے ہے مگر بغیر دس لاکھ
روپے نقد جوئے ممکن نہیں ہے۔“ اگلے چھ ماہ جو انھوں نے لندن میں گزارے وہ تمام اسی جداگانہ
مدرسے کے قیام کی تفصیلات سے متعلق غور و فکر میں گزارے۔ انھوں نے انگلستان کی یونیورسٹیوں
کو دیکھا، ان کا معائنہ کیا۔ ان کے طرز تعمیر کا مشاہدہ کیا اور اپنے تعوراتی مدرسے کو بھی انہی
کی فوج پر قائم کرنے کا خاکہ مرتب کر لیا۔ انھوں نے اپنے منصوبے پر اس بیحدگی کے ساتھ غور و
فکر کیا کہ اب جیسے بھی ان کی زندگی کا مشن ہو۔ اس مشن کے ایک حصے کے طور پر انھوں نے
تہذیب الاخلاق کے اجراء کا فیصلہ کیا اور اس کے لیے ایک سال کا کاغذ بھی خرید کر ہندوستان

روایت کر دیا تاکہ وہ ان کی ہندوستان واپسی تک یہاں پہنچ جائے۔ مسلمانوں کی تعلیم کے سلسلے میں ان کے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کا خیال یوں بھی مستحکم ہوا کہ سول سروس کے امتحانات میں اگرچہ ہندو امیدوار کامیاب ہوئے لیکن ان میں ایک بھی مسلمان شامل نہ تھا۔ سرسید کے درمندانہ پیچھے کے باوجود ہندوستان کے مسلمان ان سے بڑھ کر ہو گئے اور ایک خاص طبقے کے لوگوں نے تو باقاعدگی کے ساتھ ان کی مخالفت کو اپنا مشی بنالیا۔ بھلا جہتھی کہ جب ڈیڑھ سال کی مدت انگلستان میں گزارنے کے بعد وہ ہندوستان پہنچے تو ایسے اشتہاروں نے ان کا خیر مقدم کیا جن میں ان سے ملنے والوں اور ان کے ساتھ کھانا کھانے والوں کو دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے فتوے جاری کیے گئے تھے۔ لیکن حسب معمول سرسید نے ان کا اثر اپنے اوپر طاری نہیں ہونے دیا اور وطن واپسی کے ایک ماہ کے اندر ہی ایڈیٹر اور ایڈیٹر کے انگریزی جرمینوں اسپیکٹٹر اور ٹیٹلر (Spectator and Tatler) کے خطوط پر تہذیب الاخلاق جاری کر کے اپنی اصلاحی تحریک کا سنگ بنیاد رکھ دیا۔ تہذیب الاخلاق کے اجراء کا مقصد بیان کرتے ہوئے سرسید نے لکھا کہ ”ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کا سویٹائزیشن (Civilization) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راضی کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سویٹائزڈ یعنی ہندو قومیں انھیں دیکھتی ہیں وہ رفع ہوں اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلا دیں۔“

کچھ عرصے بعد انھوں نے انہیں ایسے امور پر مشتمل ایک فہرست مرتب کی جن میں ان کے نزدیک تہذیب لازم تھی۔ ان میں آزادی رائے، مذہبی عقائد کی درستی، مذہبی خیالات و افعال، بعض مذہبی عقائد و مسائل کی تدریس، بعض مذہبی مسائل کی تصحیح، طرز لباس، اکل و شرب کے طریق اور کثرت ازدواج جیسے امور شامل تھے۔ اگرچہ یہ تمام خیالات سرسید نے محض اپنے ہم مذہبوں کی اصلاح کے سلسلے میں ظاہر کیے تھے مگر حسب ہدایت ان کے ہم مذہبوں نے ان کا استقبال انھیں روایتی تحفے کے فتوؤں سے کرتے ہوئے سرسید کو کافر و ملحد ٹھہرایا۔ اس دور کے بیشتر اخبارات و رسائل نے سرسید کے خلاف ایک مہم کا آغاز کر لیا اور ہر طرح ان کی تحریروں کی مذمت کا بیڑا اٹھایا۔ بعض لوگوں نے تو ان کے لیے کہیں ہونے کی سند بھی

حکام کردہ

سرسید نے اپنی اصلاحی تحریک کے تحت تہذیب الاخلاق کے ایوارڈ کے ساتھ ہی اپنی جمیع تحریک کا آغاز بھی کر دیا جس کی مدد سے مسلمانوں کے لیے ایک مدرستہ العلوم کے قیام کو نصب العین قرار دیا گیا تھا۔ حسب معمول سرسید کی اس تحریک کو بھی بدعتِ علامت بننا پڑا۔ سرسید کے مخالفین نے ملائے کرام سے رجوع کر کے ان کے مدرستہ العلوم کے بارے میں اس کی شرعی حیثیت سے متعلق استفسار کیے اور یہ کہ ایسے مدرسے کے لیے چندہ دینا جائز تھا یا نہیں۔ اس مخالفت میں جو بزرگ پیش پیش تھے ان میں مولوی امجد علی، مولوی محمد کمال پور اور مولوی علی بخش سب بچ گو کہ پور کے نام قابل ذکر ہیں۔

کے بارے میں رائے عامہ کو مخالفت کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔

شدید ہو گئی جب فروری ۱۸۷۲ء میں سرسید کے بیٹے سر

متعلق ایک ایسٹمنٹ پیش کی جسے ولایت کے اسکولوں، کالوں اور یونیورسٹیوں

اور طریقہ تعلیم کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیا گیا تھا۔ انھوں نے سرسید کے مضامین پر بھی

اقتراحات کیے جن میں مدرسے کے مخالفین کو تلخ و ترش انداز میں مخاطب کیا گیا تھا۔ انھوں نے

اس کمیٹی کی بھی مخالفت کی جسے سرسید نے مدرستہ العلوم کے قیام کے لیے ترتیب دیا تھا۔

انھوں نے کمیٹی کے ممبروں کو سرسید سے برگشتہ کرنے کی پوری کوشش کی اور انھیں مخاطب

کرتے ہوئے کہا :

”اے صاحبو! مدرستہ العلوم کے! وقت اور زمانے کو دیکھو اور قوم کی

حالت موجودہ کا لحاظ رکھو اور سید احمد خاں کی چکنی چپری باتوں میں

بے آؤ.... علم پڑھنے والوں کو گورنمنٹ کے کالوں ہی میں علم پڑھنے

دو کرو دنیا کی عزت اور بہبودگی اور آسودگی اور تنول کی گورنمنٹ

کالوں کی کامیابی سے متوقع ہے وہ کسی اور ہندوستانی کے

مدرسے کی کامیابی سے نہیں۔“

تاہم ۲۴ مئی ۱۸۷۵ء کو ملکہ وکٹوریہ کی ساگرہ کے روز مدرستہ العلوم کی رسم افتتاح

عمل میں آئی۔ اس موقع پر مولانا الطاف حسین حالی نے مدرسے سے متعلق اپنی ایک نظم بھی پیش کی۔
 دراصل سرسید اپنے مدرسۃ العلوم کو آکسفورڈ اور کیمبرج کے خطوط پر چلانے کے
 خواہشمند تھے۔ ان کی آرزو تھی کہ ان برطانوی یونیورسٹیوں کے طلباء کا سیارہ ہی مدرسۃ العلوم
 کے طلبہ کا میاد بن جائے۔ البتہ جہاں برطانوی یونیورسٹیوں میں نصرانی عقائد کی تعلیم دی جاتی
 تھی اس کی جگہ مدرسۃ العلوم میں اسلامی عقائد کی تعلیم دی جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے
 یہ کوشش بھی کی کہ کسی طرح مدرسۃ العلوم کا الحاق برطانوی یونیورسٹیوں میں سے کسی ایک کے
 ساتھ ہو جائے لیکن اس کوشش میں کامیابی حاصل نہیں ہو سکی تاہم مدرسۃ العلوم کے یونین
 کلب کا الحاق کیمبرج یونیورسٹی کے یونین کلب سے ضرور ہو گیا۔ جہاں تک مدرسے کے نصاب
 دیگر کا تعلق تھا سرسید کے الفاظ میں 'کیمبرج اور آکسفورڈ کی دو یونیورسٹیاں ہمدی دہایت
 کے لیے موجود ہیں۔ پس ہمیشہ ہم کو ان ہی کی تقلید و پیروی سے سلسلہ کتب درسیہ کا معین کرنا اور
 اسی طریق پر تعلیم دینا کافی ہوگا۔' تاہم سرسید ان غاصتوں سے کم ہمت نہ ہوئے اور مدرسۃ علوم
 کے لیے چندے کی فراہمی میں مصروف رہے۔ ان کی کوششوں سے 'انسٹرائٹ لارڈ ناٹھ ہوک'
 شال د مغربی اصلاح کے بیٹھنٹ گورنر سرولم میر 'بیٹھنٹ گورنر سر جان اسٹریچی نے بھی
 خطیر رقم؛ اطلاع کیا اور مدرسے کی تعمیر کے لیے وسیع قطعہ اراضی عطا کی۔ اسی طرح سید احمد
 کلب علی والی راہپور، نواب سالار جنگ اور نواب حیدر آباد نے بھی عطیات پیش کیے اور دیگر
 انراجات کے لیے خطیر رقم کی پیشکش کی۔

سرسید کی تعلیمی تحریک یکنوی کی طالب تھی۔ اس لیے مدرسے کے قیام کے سال بھر
 بعد ہی ۱۸۶۷ء میں سرکاری ملازمت سے مستفی ہو گئے اور انھوں نے اپنا پورا وقت تعلیمی
 تحریک اور کالج کے قیام کے لیے وقف کر دیا۔ بالآخر ۱۸ جون ۱۸۷۷ء کو انسٹرائٹ لارڈ ٹنٹن نے
 عثمان اینگلو اور نیشنل کالج کا سنگ بنیاد رکھ کر مسلمانوں کی تعلیم کے لیے راہیں ہموار کر دیں اور
 ایک ایسی یونیورسٹی کے قیام کی منزل طے کر دی جو مسلمانوں کے مستقبل کے لیے خوش آئند
 تھی۔ اس سلسلے میں سرسید کو اپنی سرگرمیوں کا دائرہ محدود کر دینا پڑا اور اپنے غائبوں سے
 مصالحت کر کے تہذیب الاخلاق کو بند کر دینا پڑا۔ بعد ازاں برٹش انڈین ایسوسی ایشن بھی

ختم ہو گیا اور سلطان ملک سونائے بھی قصہ پارینہ بن کر رہ گئی۔ لارڈ لٹن نے سرسید کو سلیڈنگ کونسل کا ممبر نامزد کر دیا جہاں انھوں نے الہرٹ بل اور وکل سلیٹنگ بیل کی موافقت میں بہت دست قہریری کیں۔

سرسید کی کوششوں نے برطانوی حکومت کو مسلمانوں سے تعلق اپنی پالیسی میں تبدیلی کرنے پر مجبور کر دیا۔ اس سلسلے میں وائسرائے لارڈ میر نے ایک ممتاز سول سروس سرولیم ہنٹر کو مسلمانوں کی بے اطمینانی کے اسباب اور ان کی طابیت کے لیے اقدامات کی تحقیق اور مشوروں پر مشتمل رپورٹ پیش کرنے پر متعین کیا۔ سرولیم ہنٹر نے لکھا:

”ہمارے ہندوستانی مسلمان۔ کیا از روئے مذہب ملک کے وفادار

اپنی رپورٹ مرتب کر کے لندن سے شائع کی۔ ولیم ہنٹر نے اس

ڈال تھی اور مسلمانوں کے تعلیمی، سماجی اور اقتصادی ترقی کے اس

ہنٹر کی رپورٹ پر سرسید نے بھی تبصرہ کیا جو انسٹی ٹیوٹ کنگز اور پائیری کی چودہ اتاعوں میں منظر عام پر آیا۔ اس رپورٹ نے حکومت کی توجہ مسلمانوں کی زبوں حالی کی جانب مبذول کرائی۔

اور اسے مجبور کیا کہ وہ ان کی جانب سے اپنی پالیسی میں تبدیلی کر کے انھیں اپنا اولین بنانے کے

بجائے اپنا حلیت بنائے۔ بہر حال مسلمانوں کی سرپرستی کی ذمہ داری اب حکومت نے اپنے

ذمے لے لی اور ان کی ترقی کے لیے جو کچھ اقدامات ہو سکتے تھے اس نے کیے۔ مزید برآں اس نے

سرسید کی تعلیمی تحریک کی حمایت کرتے ہوئے ان کی ہر کوشش کی کامیابی کے لیے اپنا

دست تعاون بڑھایا۔

اگرچہ سرسید کا نصب العین مسلمانوں کی تعلیم و تربیت پر مرکوز تھا اور ان کی غلصہ

کوششیں یقیناً بار آور ہو رہی تھیں لیکن ان کے ہم مذہب ان کی ان کامیابیوں سے خوش

نہیں تھے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔ اس دور کے اردو اخبارات نے ان کی مخالفت کو اپنا فرض

منصوب سمجھا۔ ایک اخبار نے سرسید کے خیالات اور ان کی کوششوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

”سرسید کو گمان ہے کہ ان کی چالوں کو کوئی نہیں سمجھتا لیکن ایسے

آپے جو وہ مدت سے گارہے ہیں ان کی غازی کر رہے ہیں مسلمانوں

سے ارشاد ہوتا ہے کہ تمہاری خیر خواہی کے سوا مجھے کچھ نہیں سوجھتا۔
 اصرہ اپنے ہم پیلا دہم نوالہ انگریزوں سے کہتے ہیں کہ اس قوم سے
 بُرا کوئی نہیں۔ یہ مذہب اور یہ قوم لائقِ گردنِ زدنی ہے۔

”مدرسہ بنایا گیا تو مسلمانوں سے کہا گیا کہ سرکاری مدرسوں
 کی تعلیم اچھی نہیں اس لیے تمہاری خاطر ملیوہ مدرسہ ہونا چاہیے۔
 سرکاری مدرسے میں تم بگڑتے ہو اور انگریزوں سے اس کالج کے قیام
 کا منشاء یہ تحریر فرماتے ہیں کہ انگلش گورنمنٹ کے ساتھ کچھ جنت
 اور وفاداری کا جوش ان نوجوانوں (مدرسے کے طالب علموں) کے
 دلوں میں پیدا کریں۔ اس میں مطلب سیدی دیگر امت۔ اپنا مطلب
 برٹش گورنمنٹ کے اصولِ حکومت سے نہ لایے۔ گورنمنٹ کی پی خیر خواہی
 شور و غوغا کی محتاج نہیں۔

سرکاری خیر خواہی کے لیے جو شور آپ نے چار کھا ہے اس کا
 نتیجہ سوا آپ کے اغراضِ خاص کے اور کچھ نہ ہو۔ اخیر سے سرکار آپ کے
 ایسے خیالات نیک کی محتاج نہیں جس سے سرکار اور مسلمانوں کی
 نسبت آپ کو زیادہ فائدہ ہے....“

اس قسم کے خیالات کا اظہار دوسرے بہت سے اخبارات نے بھی کیا۔ دراصل ان دنوں
 ایم اے اد کالج کے پرنسپل سٹریٹیک کا اثر سرسید پر غالب تھا جو سرسید کو قوم پرور رہنماؤں
 سے دور رکھنا چاہتے تھے۔ سٹریٹیک اپنے خیالات میں کنٹرولیوٹو طرزِ فکر کے موید تھے اور اسی طرز
 فکر کے سرسید سے طالب تھے۔ اس کے علاوہ بھی اُردو اخبارات کو سرسید کے خلاف بہت سا مواد
 ہتھ آتا رہتا تھا۔ ان کی ہر کوشش میں خود غرضی اور حکومت کی چاہلکی نظر آتی تھی۔ لیکن
 ان تمام مخالفین کے باوجود اپنے دشمن میں جھپک رہے۔

دوسرے سید اوسا کا سنگم لیں

۱۸۸۵ء میں ایک ریٹائرڈ انگریز سول سرونٹ سٹرائٹن اکیٹوین ہوم کی کوششوں سے

انڈین نیشنل کانگریس کا قیام عمل میں آیا۔ انہیں کانگریس کے قیام کے سلسلے میں نہ صرف ہندوستانی رہنما بلکہ خود انسرانے ہندو اور مذہبوں کا تعلق بھی حاصل ہوا جو کانگریس کو ہر جماعت کے قریب جان کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے تاکہ ہندوستانیوں کے مسائل حکومت کے علم میں آسکیں اور وہ ان کے حل کی سمت میں اقدامات کر سکے۔ سرسید نے کانگریس کے اولین اجلاس کو نظر انداز کر دیا جو ۲۷ دسمبر ۱۸۸۵ء کو بمبئی میں دو مہینے چنر جی کی صدارت میں منعقد ہوا لیکن جب اس کا دوسرا اجلاس کلکتہ میں واوا بھائی نوروجی کی صدارت میں منعقد ہونے کا اعلان ہوا تو سرسید نے کانگریس کی کارروائیوں کو تمام ہندوستانیوں نے اپنے مومن اور مسلمانوں کے لیے خصوصاً حضرت رسال قرار دیا۔ یہی نہیں انہوں نے انڈین نیشنل کانگریس کے قیام کا اعلان کر دیا تاکہ مسلمانوں کا۔

مرکوز ہے اور وہ نیشنل کانگریس کی جانب متوجہ نہ ہوں۔ محمد

اجلاس ملی گڑھ میں دسمبر ۱۸۸۶ء میں انہی تاریخوں میں منعقد ہوا جو

کی تاریخیں تھیں۔ اس اجلاس کو مخاطب کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

”جی لوگوں کا خیال ہے کہ پولیٹیکل امور پر بحث کرنے سے ہماری

قوم کی ترقی ہوگی میں ان سے اتفاق نہیں کرتا بلکہ تعلیم کی ترقی کو

اور صرف تعلیم ہی کو ذریعہ قومی ترقی کا سمجھتا ہوں۔“

لیکن سرسید کی مخالفت کے باوجود دوسری کانگریس کے اجلاس میں ستائیس مسلمان مندوبین شریک ہوئے۔ البتہ کانگریس کے اولین اجلاس میں ان کی تعداد محض دو تھی۔ کانگریس کا تیسرا

اجلاس مدراس میں دسمبر ۱۸۸۷ء میں انہی تاریخوں میں منعقد ہوا جو محمد انجوشنل کانگریس

کے اجلاس کی تاریخیں تھیں۔ نیشنل کانگریس کی صدارت کے لیے بمبئی کے نامور بیربر بدر الدین

طیب جی کا انتخاب عمل میں آیا تھا اور رہنمایان کانگریس نے کوشش کی تھی کہ اس میں مسلمان

مندوبین کی تعداد میں خاصہ اضافہ ہو۔ سرسید کے رفیق میر ولایت حسین کے مطابق ”سرسید کی

کوشش تھی کہ مسلمان بھائے نیشنل کانگریس کے محمد انجوشنل کانگریس میں شریک ہوں

اور غالباً محمد انجوشنل کانگریس زیادہ تر اسی لیے وجود میں آئی تھی۔“ لیکن اس کے باوجود

بہتر مسلمان ہندو جن نیشنل کانگریس کے اجلاس میں شریک ہوئے۔ مڈل ایکویشنل کانگریس کے دوسرے اجلاس ٹھنڈی میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا:

”اس مضمون کا تعلق گورسلانوں سے ہے اور میرا ارادہ بھی مسلمانوں ہی سے کہنے کا ہے لیکن میں بھی بتاؤں گا کہ آیا ملک کے لیے اور تمام قوموں کے لیے جو ہندوستان میں رہتا ہیں وہ امور مفید ہیں یا خیر مفید؟ اگر مفید خیال کرو تو سب کو اس کی پیروی کرنی چاہیے اور اگر ملک کے لیے یا قوم کے لیے مضر ثابت ہوں تو ان سے طلبہ رہنا چاہیے۔“

نیشنل کانگریس کے پہلے دو اجلاسوں میں جو تجاویز منظور کی گئی تھیں ان میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ فوجی انراجات میں تخفیف کی جائے، ’والسٹرائے‘ اور گورنروں کی کونسلوں میں توسیع ہو اور منتخب نمایندوں کا اضافہ کیا جائے اور سول سروس کے امتحانات ہندوستانی میں بھی ہوں۔ ٹھنڈی میں منعقد ہونے والی ایکویشنل کانگریس سے خطاب کرتے ہوئے سرسید نے ان تجویزوں میں مطابقت کو مسترد کر دیا۔ اگرچہ ان مطالبات کی حمایت میں وہ پہلے پیش پیش تھے۔ انھوں نے، ۱۸۸۵ء کی بغاوت کا اصل سبب یہی قرار دیا تھا کہ کمپنی نے ہندوستان کے لوگوں کو انتظامی اور قانونی سازجاس سے دور رکھا تھا۔ انھوں نے سرنیدر ناتھ ہرنجی کے اس مطالبے کی بھی زبردست حمایت کی تھی کہ سول سروس کے امتحانات کا مرکز ہندوستانی میں بھی قائم ہو۔ لیکن چونکہ وہ اب نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم سے کہے گئے تھے، سرسید نے ان کی شدید مخالفت کی۔ اسی اجلاس میں سرسید نے جگالیوں کی بھی مذمت کی جو اس نیشنل کانگریس کے قیام کے سلسلے میں پیش پیش رہے تھے۔ ان کی اس تقریر کو مسٹر تھیوڈور ربیک نے نمک مہرج لگا کر ملک کے مختلف اخبارات میں شائع کرایا تا کہ اس کی تشریح میں کمی نہ رہ جائے۔ سرسید کو اپنے خیالات کی حمایت اور نیشنل کانگریس کی مخالفت کرنے کے لیے بہت سے حتمی گئے جن میں راجناند میں گورنر جنرل کے ایجنٹ سر پبل گریفن اور صوبہ ہائے متحدہ کے ایجنٹ گورنر سر آکلینڈ کالون بھی شامل تھے۔ بعد ازاں ان میں ’السٹرائے‘ لارڈ ڈفرن کا اضافہ بھی ہو گیا۔ جنھوں نے خود نیشنل کانگریس کے قیام کے سلسلے میں بڑی مثبت کوششیں

کی تھیں۔ انگریزی اخبارات پائونیر اور ٹائمز نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ لکھنؤ کی اس تقریر سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے پائونیر نے لکھا کہ سرسید نیشنل کانگریس کی تحریک کو مخالفت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اسے ملک و قوم کے لیے قطعی نامناسب و نامعقول تصور کرتے ہیں۔ اس تحریک سے جو تبدیلیاں لائی جا رہی ہیں وہ ان کی نظر میں ہندوستان کے لیے مفید مسلمانوں کے لیے خصوصاً تباہ کن ثابت ہوں گی۔

سرسید کو نیشنل کانگریس کے خلاف اخبار خیال کے سلسلے میں حکومت کی تائید حاصل تھی۔ کیونکہ لکھنؤ میں تقریر کرنے کے بعد تیسرے ہی دن نئے سال کے اعزازات کی فہرست میں سرسید کا نام بھی شامل تھا جس میں انھیں ٹائٹل ڈسٹریکٹ جج سے نوازا گیا تھا۔
نے اس پر تبصرو کرتے ہوئے لکھا تھا،

”سرسید ہمارے دشمنوں کے آزاد کار بن گئے ہیں۔“

نے اظہار کیا ہے وہ یکسر ہندوستانی نوکر شاہی۔“

ان کی لکھنؤ کی تقریر نے ان کی نیک نامی پر سرسے پانی پھیر دیا۔

ٹائٹل ڈسٹریکٹ جج اور ڈائریکٹر کے اعزازات انھیں بروقت ملے

ہیں۔ یہ سرسید ہی جیسے لوگوں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ ان کا نام

آج تمام ہندوستانیوں میں نشانِ ملامت بن گیا ہے۔“

اس سلسلے میں نیشنل کانگریس کے صدر بدرالدین طیب جی کو بھی سرسید کے خیالات سے شدید صدمہ پہنچا۔ انھوں نے سرسید کو اپنے ایک مکتوب میں لکھا،

”یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ میں نے مدد اس کانگریس میں کچھ حد تک

نمایاں حصہ لیا تھا یہ دیکھ کر مجھے دکھ ہوا کہ آپ نے نیز سید امیر علی اور

نواب جبار علیف جیسے دوستوں نے کانگریس میں عدم شرکت ہی کو

اپنا فرض سمجھا۔ اس عدم شرکت کی وجہ کو اگرچہ میں کلی طور پر سمجھ نہیں

سکا ہوں تاہم یہ بات مجھے افسوسناک معلوم ہوتی ہے کہ ایسے معاملات

میں جن کا تعلق پورے ہندوستان سے ہو مسلمانوں کا کوئی طبقہ

ہندوؤں سے الگ نہ کر ہندوستان کی قومی ترقی میں سہرا ہو۔
آپ کا یہ اندیشہ تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ حکومت تعلیم یافتہ دیسیوں
کو جو مراعات دے گی ہندو ان سے زیادہ مستفید ہوں گے جو ہم سے
زیادہ ترقی یافتہ ہیں لیکن وہ لوگ جو ان مراعات سے فائدہ اٹھانے
کے مستحق ہیں ان کی ترقی کی راہ روکنے سے کہیں زیادہ ہمارا فرض یہ
ہے کہ جہاں تک ہو سکے ہم خود ترقی کے میدان میں آگے بڑھنے کی
کوشش کریں۔ اگر کوئی ایسی تجویز پیش کی گئی جس سے مسلمان ہندوؤں
کے محکوم ہو سکتے ہیں یا ہندوؤں کو ایسے انتظامی اختیارات حاصل
ہو سکیں جو مسلمانوں کے لیے ضرر رساں ہو سکتے ہیں تو میں خود اپنی
چوٹی کا نذر لگا کر اس کی مخالفت کروں گا۔ لیکن کانگریس کے
بیش نظر اس طرح کی کوئی تجویز نہیں ہے۔ اس کا مقصد تو تمام فرقوں
کو یکساں فائدہ پہنچانا ہے اور ہونا بھی یہی چاہیے۔ جو تجویز بھی مسلمانوں
کو من حیث الجماعت ناپسند ہوگی کانگریس اسے قبول نہ کرے گی۔
چنانچہ کانگریس کے گذشتہ اجلاس میں اسی اصول پر میں سختی سے کاربند
رہا اور ہر اس امر کو میں نے تعلیم سے مسترد کر دیا جن پر ہم جماعتی
طور پر معترض ہو سکتے تھے۔ یہ کلیہ بھی میں وضع کر چکا ہوں کہ کوئی بھی تجویز
جس پر مسلمان عام طور پر معترض ہوں کانگریس میں زیر بحث نہ آئے۔ یہ
اصول کانگریس کے دستور میں بھی باضابطہ شامل کیا جائے گا اور
میرا خیال ہے کہ آپ کے خدشات جہاں تک میں انھیں سمجھ سکا ہوں
اس سے دور ہو جائیں گے۔ اس کے بارے میں براہ کرم اپنے تاثرات
سے نیز اس امر سے بھی مطلع فرمائیے کہ آپ کانگریس کے دیگر مخالف
ہیں خواہ اس کی کچھ ہی شکل یا طرز ہو یا صریح اس کانگریس کے
مخالف ہیں جس سے ہمارے فرقے کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔ مؤخر الذکر

صورت مگر جو تو ہم ایسے قاعدے اور ایسی ہندشیں وضع کر سکتے ہیں
جس سے آپ کی دشواریوں پر قابو پایا جاسکے:

طبیب جی کے اس خط کا جواب دیتے ہوئے سرسید نے لکھا:

”مدرسہ کانگریس میں آپ نے جو نمایاں حصہ لیا ہے اس سے ہمارے
ہم ریاست ہندوستان کا دل تو ضرور باغ باغ ہوا کیسی ہم لوگوں کو
بلاشبہ اس سے مدد و رجوع ملے گا۔“

”کانگریس کے بارے میں ہمارے خیالات کے اظہار اور اس میں جاری
مردم شرکت کے اسباب بیان کرنے کا مناسب وقت تو کانگریس میں
آپ کی شرکت سے پہلے تھا جب وہ سب کچھ ہر جگہ جیسے ہوا تھا تو اس
اس کا بیان ضرور ہے۔“

”ہم ہندوستان کی قومی ترقی میں سدا رہنا یا مراعات
اٹھانے کے متعین کی ترقی کی راہ روکنا نہیں چاہتے اور

کرنا بھی چاہیں تو اس میں کامیابی نہ ہوگی۔ باری ہم اس دور میں نہ
کسی ایسے حریف سے مقابلہ کرنا بھی اپنے لیے ضروری نہیں سمجھتے جس سے
ہمارے جیتنے کا امکان ہی نہ ہو۔“

”آپ کا یہ فرمانا بجا ہے کہ جہاں تک ہو سکے ترقی کے میدان میں
خود آگے بڑھنے کی کوشش کرنا ہمارا فرض ہے۔ لیکن پُرانے
عقل مندوں کا یہ منور بھی نہیں نہ بھولنا چاہیے کہ تاریاں از عراق
آوردہ شود مارگزیدہ مردہ شود۔“

”میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ نیشنل کانگریس کے معنی کیا ہیں؛ اس
کا یہ مطلب سمجھا جائے کہ مختلف ذاتوں اور ملکوں کے لوگ جو یہاں
بنے ہیں ایک قوم ہیں یا ایک قوم بن سکتے ہیں اور ان کے مقاصد اور
جذبات میں یکسانیت ہے؟ میرے نزدیک یہ ممکن ہی نہیں ہے اور

جب یہ ممکن ہے تو پھر نیشنل کانگریس قسم کی کوئی چیز کا ہو سکتی ہے اور نہ اس سے سب کو کیا فائدہ ہی پہنچ سکتا ہے۔

کانگریس جسے یہ نام عطا دیا گیا ہے اس کے کاموں کو ہندوستان کے حق میں آپ سود مند سمجھتے ہیں لیکن میں صرف اپنے فرقے ہی کے لیے نہیں بلکہ پورے ہندوستان کے حق میں مڑھکتا ہوں۔

میں ہر کانگریس کے خلاف ہوں خواہ اس کی شکل و صورت کچھ ہی ہی کیوں نہ ہو۔ جو عطا تصورات پر مبنی ہو۔ یعنی جو پورے ہندوستان کو ایک قوم (نیشن) سمجھتی ہو۔۔۔۔۔“

فریڈک سرسید نے طب جی کے خط کا مختصر مگر تفصیلی جواب دیا تھا اور اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کانگریس کے وجود کو پورے ملک کے لیے نقصان دہ قرار دیا تھا۔ سرسید کے اس جوابی خط کا جواب دیتے ہوئے بدرالدین طب جی نے پھر انھیں لکھا:

”آپ کو جب میں نے پہلا خط لکھا تو اس وقت آپ کی لکھنؤ کی پوری تقریر میں نے نہیں پڑھی تھی۔ اب اسے پڑھنے کا مجھے موقع ملا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوئی ہے کہ اس تقریر کے وقت آپ کا خیال تھا کہ کانگریس صرف بنگالی بابوؤں پر ہی مشتمل ہے۔ یہ بات کیوں کر آپ کے ذہن میں آئی، میری سمجھ سے بالاتر ہے۔ کیونکہ کانگریس کے بارے میں مدراس اور ممبئی پریسیڈنسیوں کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے جو خیالات ہیں ان کا آپ کو علم نہ بھی رہا ہو تو آپ نے یہ کیونکر سوچ لیا کہ ان پریسیڈنسیوں کے ہندوؤں نے کانگریس میں سرگرم حصہ نہیں لیا ہے۔ بہر حال جو صورت بھی رہی ہو حقائق یہ ہیں کہ جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے خواہ کسی صوبے کے بھی ہوں من حیث الجماعت کانگریس کے حامی ہیں۔ رہا مسلمانوں کا معاملہ تو مدراس اور ممبئی کی پریسیڈنسیوں کے مسلمانوں کی پرجوش حمایت

بھی کانگریس کو حاصل ہے۔ البتہ بنگال کے مسلمانوں میں اور جیسا کہ آپ کی تقریر سے مترشح ہوتا ہے صوبہ شمال و مغرب کے مسلمانوں میں اس کی خاصی خلعت ہے۔ دریں صورت کیا صاحب فکر مسلمانوں کا یہ فرض نہیں ہے کہ ان اسباب کو دور کرنے کی کوشش کریں جن سے اختلافات پیدا ہوتے ہیں۔ ہم جس طرٹ تعلیم کی ترقی نہیں روک سکتے اسی طرح کانگریس کو بھی بڑھنے سے نہیں روک سکتے۔ لیکن کانگریس جو پالیسیاں اختیار کرے گی ان میں ہم اپنے قوی اور مستحکم عمل سے تبدیلیاں لاسکتے ہیں۔ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ مسلمان متحد ہو کر کانگریس کے مباحث کو ان ہی معاملات تک محدود کر سکتے ہیں جس قدر حق میں مناسب یا بے ضرر سمجھیں۔ شمال کے لیے یہی ہے۔ پیچھے مسلمان اگر انتخاب کے اصول کو ناپسند کریں تو اس لاکر اپنے مفاد کے مطابق اسے ڈھال سکتے ہیں۔ اس لیے میری پالیسی یہ ہے کہ باہر رہ کر نہیں بلکہ اندر رہ کر کام کیا جائے۔

سر سید اور بدر الدین طیب جی کے درمیان مراسلت کا یہ سلسلہ جاری رہا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طیب جی نے کانگریس کی جانب سے تمام شکوک و شبہات کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہوئے انھیں کانگریس کی حمایت کرنے کی دعوت دی اور انھیں یقین دلایا کہ کانگریس میں ایسے مسائل زیر بحث نہیں لائے جائیں گے جو مسلمانوں کو پسند نہیں تھے۔ لیکن سر سید نے طیب جی اور مسلمانوں کی کانگریس میں شرکت کو مضر قرار دیا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے کانگریس کے ہر عمل کو ملک کے مفادات کے منافی سمجھا۔ اگرچہ طیب جی نے یہاں تک پیش کش کی کہ اگر مسلمانوں کو انتخاب کا اصول پسند نہ ہو تو وہ اس میں تبدیلیاں لانے کے مجاز ہیں۔ لیکن سر سید ان دلائل سے متاثر نہیں ہوئے اور مسلمانوں کے لیے کانگریس میں شرکت کو قطعاً مناسب نہیں سمجھا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ کانگریس کی حکومت خالف پالیسی سے تباہ اور کم عقل لوگ یہ سمجھنے لگیں گے کہ حکومت ظالم یا کم از کم غیر منصف ہے۔ اس سے مسلمانوں کو ہندوؤں اور بنگالیوں

کے مقابلے میں کہیں زیادہ نقصان اٹھانا پڑے گا۔

سرسید کی ان تحریروں کا شدید رد عمل ہوا اور ہندوستان کے مختلف رہنماؤں اور اخبارات نے بھی ان پر رائے زنی کی۔ ان تمام اعتراضات کا جواب سرسید نے پانویز میں ایک مراسلے کی شکل میں شائع کروایا۔ انھوں نے لکھا:

”میرے لکھنے کے پھر پر میرے بنگالی بھائیوں اور ہندوہم وطنوں کا غم و غصہ قدرتی تھا اور ناگزیر بھی۔ لیکن اس کچھ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ ہندو مسلمانوں کے باہمی اتحاد و دوستی کے باب میں جو میری سابقہ رائے اور خواہش تھی وہ میں نے بدل دی ہے۔ مجھ سے زیادہ اور کوئی اس بات کا خواہشمند نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں قوموں میں دوستی ہو اور دونوں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ میں نے اکثر کہا ہے کہ ہندوستان ایک دہن ہے ہندو مسلمان جس کی دو آنکھیں ہیں اور اس کاٹھن اسی میں ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں برابر ہوں۔ اسی طرح بنگالی ملک کی ترقی اور علم کے میدان میں ہندوستان کی تمام قوموں کے سر تاج ہیں۔ اس امر کا بھی مجھ سے زیادہ کوئی خواہاں نہ ہو گا کہ مذہبی معاملات میں بھی اتفاق و دوستی پیدا ہونی چاہیے۔ اپنی قوم کو میں نے اکثر سمجھایا ہے کہ ہندوؤں کی دل آزاری کی نیت سے لگائے کی قربانی کرنا ایک غیر مجذب حماقت ہے۔ ہم میں اور ان میں دوستی پیدا ہو سکے تو لگائے کی قربانی سے وہ کہیں زیادہ قابل ترجیح ہے۔۔۔۔۔ مگر میرے ہندو بھائی اور بنگالی دوست اگر ایسی راہ اختیار کرنے کی دعوت دیں جو ہمارے لیے مضرت رساں ہو اور ہماری قوم کے لیے باعث ذلت ثابت ہو سکے تو پھر ہماری دوستی قائم نہیں رہ سکتی اور اس صورت میں بلاشبہ ہندوؤں اور بنگالیوں کے ان حملوں سے اپنی قوم کو بچانا یقیناً ہمارا

فرمیں ہے۔ مجھ کے حلق ہوا خیال ہو کہ ان سے وہ مجروح ہو سکتی
ہیں۔ اس وقت میں ان فرامیوں سے بحث نہیں کروں گا جو انگریزوں
کی تجویز کے کامیاب ہونے سے ملک میں پیدا ہوں گی لیکن اس سے
کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ ان کی کامیابی سے مسلمانوں کو شدید
نقصان پہنچے گا۔۔۔

پانچویں سرسید کی اس تحریر پر تھیوڈور بیک نے ایک ماحشرہ کر کے ہندو علم اختلافات
کو ہوا دی تھی۔

نیشنل کانگریس کی مخالفت میں سرسید نے دوسری تقریر
میں کہ انھوں نے ایک جلسے کو خطاب کرتے ہوئے کہا:

۳۔ صاحبو! جو کچھ کہ اب میں اپنی قوم کے لیے بیان
وہ صحت پوری ہی قوم کے لیے مفید نہیں بلکہ ہمارے ملک کے ہات
ہندو بھائی بھی جو کسی خط خیال سے اس میں کانگریس میں انگریزوں
ہوئے ہیں ان کے لیے بھی ویسی ہی مفید ہے۔۔۔۔ ہمارے ملک کے
ہندوؤں کو گھنا چاہیے کہ ان کی حالت گو مسلمانوں سے کچھ اچھی ہے
لیکن ایسی بہت اچھی بھی نہیں کہ وہ دودھ کریم سے آگے نکل جائیں
گے ہم سب ایک ملک کے رہنے والے ہیں۔ بہت سے ہندو ایسے
ہیں کہ ان میں مسلمانوں کی عادتیں در آئی ہیں۔ ان کی عادات اور ان
کی حالت ہم سے کچھ زیادہ بُری ہوئی نہیں ہے۔ جو ہمارا حال ہے
وہی حال اس ملک کے ہندوؤں کا بھی ہوگا۔ اس واسطے جو کچھ میں کہتا
ہوں وہ کل ملک کے ہندوؤں کے فائدے کے واسطے کہتا ہوں۔

سرسید کے ان خیالات سے ان کے ہمنواؤں نے تو اتفاق کیا ہی نہیں بے شمار
ہندوؤں اور ہندو قسطنطنیہ داروں نے بھی اتفاق کیا اور کانگریس کی مخالفت کا بیڑہ اٹھایا۔ ہندو
بنارس نے علی الاطلاق کانگریس کی مخالفت میں آواز بلند کی۔ بجیشی میں بھی مسلمانوں کے کئی جلسوں

میں کانگریس کی مخالفت میں تقریریں چلیں۔ ان کانگریس مخالف سرگرمیوں کے پیش نظر سرسید نے ۱۰ دسمبر ۱۸۸۵ء میں ایک ایسوسی ایشن کے قیام کا اعلان کیا تاکہ انگلستان کے لوگوں کو اس حقیقت سے باخبر کیا جائے کہ مسلمان اور بہت سے بااثر اور صاحب اقتدار ہندو بھی کانگریس کے مخالف ہیں۔ ایسوسی ایشن نے طے کیا کہ وہ انگلستان کے لوگوں کو حقیقی حالات سے باخبر رکھنے کے لیے وقتاً فوقتاً پمفلٹ چھاپے گی جو ہزاروں کی تعداد میں لندن بھیجے جائیں گے تاکہ پارلیمنٹ کے ممبروں، ایڈیٹروں اور دوسرے لوگوں میں تقسیم کیے جائیں۔

۱۸۸۶ء میں نیشنل کانگریس کی مخالفت کے جذبے سے سرسید ایجوکیشنل کانگریس کا قیام عمل میں لانے تھے لیکن جب ۱۸۸۶ء میں مدراس میں نیشنل کانگریس کی صدارت جواہر لعل نہرو نے کی تو اپنی کانگریس مخالف تحریک کو خال بنانے کی غرض سے انہوں نے انہیں پیریاک ایسوسی ایشن قائم کی۔ اگرچہ بعد ازاں پیریاک ایسوسی ایشن کو انجنیر خواجہ امان ملک ہند نامی ایک دوسری انجنین میں ضم کرنے کی کوشش کی گئی لیکن سرسید نے اسے قبول نہیں کیا اور پیریاک ایسوسی ایشن کو برقرار رکھا۔ اس ایسوسی ایشن کو خال بنانے میں تھیوڈور ریک نے بڑا کام کر دیا تھا۔ اس کے افواض و مقاصد جو کانگریس کی مخالفت پر محیط تھے ان سے کانگریس پسندوں کو صدمہ پہنچا۔ ان میں کانگریس کے بانی اسے اور ہیوم قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اس ضمن میں گورنر سر آئلینڈ کالون سے خط و کتابت بھی کی۔

سرسید کی کانگریس مخالف سرگرمیاں جاری رہیں اور انہوں نے ہر سطح پر اپنی مہم کو کامیابی سے ہمکنار کرنے کی کوشش کی۔ اپنی کوششوں میں ایک آخری کوشش دسمبر ۱۸۹۳ء میں "مٹرن ایگلو اور نیشنل ڈیفنس ایسوسی ایشن آف انڈیا" کے قیام سے منسوب کی جاسکتی ہے۔ اس کے مندرجہ ذیل تین مقاصد تھے:

(۱) انگریز قوم اور حکومت کے ساتھ مسلمانوں کے نقطہ نظر کو پیش کرنا اور ان کے سیاسی مفادات کا تحفظ کرنا۔

(۲) عام سیاسی ایجینڈے مسلمانوں کو دور رکھنا اور

(۳) برطانوی حکومت کو مستحکم اور سلطنت کی سالمیت کو قائم رکھنے والی تدابیر کو

تقریب پہنچاتا اور ہندوستان میں اسی کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتا اور لوگوں میں وفاداری کے جذبات کو فروغ دیتا۔

سرسید کی کانگریس مخالف ہم میں ڈیفنس ایسوسی ایشن تیسری انجمن تھا جو مسرت مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ دراصل سرسید زندگی کی شام میں اپنی پوری توجہ ایم۔ اے۔ او کالج کی ترقی پر مرکوز کرنا چاہتے تھے جو مسلمان کی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں بڑا اہم کردار ادا کر رہا تھا اس لیے کانگریس مخالف تحریک کو مسلمانوں میں مزید فعال بنانے کی غرض سے انہوں نے ڈیفنس ایسوسی ایشن کو بھی فعال بنانے کی ہم شروع کر دی۔ کالج اور کانگریس مخالف ہم دونوں ایک ہی نکتے کے دو رخ تھے مسلمانوں کو کانگریس سے علیحدہ رکھ کر حکومت کا..... ترقی کا تصور کر سکے تھے۔

سرسید نے اپنی کانگریس مخالف ہم زبیرگی کے آخری کو اپنی توجہ تعلیم اور حصول علم پر مبذول کرنے کی ہدایت کی۔ انہوں نے... کانگریس کو انگریزوں کی پشت پناہی حاصل تھی اس کی مخالفت کی۔ مسلمانوں کو اس جہت سے اس سبب سے دور رکھنا چاہتے تھے کہ ہندو اور مسلمان ہر معاملے میں نابرابر تھے۔ معاشی اور تعلیمی میدانوں میں مسلمانوں کی ابتری اور پسماندگی سے وہ شدید طور پر فکر مند تھے اور یہی وجہ ہے کہ انہوں نے انگریزوں کو مسلمانوں کا سرپرست بنانے کی کوشش کی۔ اور یہی سبب تھا کہ انہوں نے خود اختیاری حکومت اور نمایندہ نظام کی مخالفت کی۔ سرسید کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ آئندہ برسوں میں کانگریس میں مسلمانوں کی تعداد میں کمی آتی گئی۔ اس حقیقت کا ثبوت مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے فراہم ہوتا ہے۔

سنہ	مقام کانگریس	کل تعداد مندوبین	تعداد مسلم مندوبین	فیصد
۱۸۹۱	ناگپور	۸۱۲	۷۱	۱۳.۰۶
۱۸۹۲	الہ آباد	۶۲۵	۹۱	۱۴.۰۵
۱۸۹۳	لاہور	۸۷۶	۶۵	۷.۵

سند	عام کا مجموعہ	کلی تعداد مذکور	تعداد مسلم حصہ میں	فیصد
۱۸۹۳	صداس	۱۱۳۳	۲۳	۱۰۹
۱۸۹۵	۲۱	۱۵۸۴	۲۵	۱۰۵
۱۸۹۶	لکھتہ	۷۸۴	۵۴	۹۰۹
۱۸۹۷	امدادی	۹۹۲	۵۷	۸۰۲
۱۸۹۸	صداس	۹۱۴	۱۰	۱۰۶

ان اعداد شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۹۶ء میں مسلمانوں کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ اس سال لکھتہ کے کانگریس اجلاس کی صدارت بمبئی کے نامور مسلم رہنما رحمت اللہ سیانی نے کی تھی۔ سر تید انتخابات کے خلاف تھے اس لیے سیانی نے اپنے خطبہ صدارت میں اس حقت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا:

”انتخاب اور نمایندگی کے ساتھ ہی آفاقی اخوت اسلام کی خصوصیت
ہیں جن کی حفاظت کرنا مسلمانوں کے لیے غائب نہیں۔ تمام مسلمان
مساربانہ حیثیت کے حامل ہیں اور اگر وہ ملازمت کے خواہش مند ہیں
تو انھیں چاہیے کہ وہ سب فرارے کے لوگوں کی طرح امتحانات میں کامیاب
ہوں اور اگر وہ حیثیت اور درجے کے طالب ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اس
حیثیت کا اپنی بنانے کی کوشش کریں اور دوسروں کی طرح انتخابات
میں حصہ لیں۔“

سیانی نے مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت کی دعوت دیتے ہوئے کہا:
”تھو کہ خیالی اعتراضات کرنے کے بجائے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ
کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوں اور خود اپنی آنکھ سے دیکھیں کہ
ان جلسوں میں کیا ہوا ہے۔“

سیانی نے مزید کہا کہ مسلمانوں کو اپنے غیر مسلم بھائیوں کے ساتھ بغیر تخیل کرتا چاہیئے۔

ہوتے ہوئے حالات کے مطابق اپنے آپ کو تعلیم یافتہ بنانا چاہیے۔ تاہم سرسید کسی کانگریس
پہنچائی شخصیت سے متاثر نہیں ہوئے اور کانگریس کی مخالفت پر کمر بستہ رہے۔

یہ تاریخ کی ستم غلطی ہی ہے کہ سرسید کی شخصیت متنازعہ نہ بن گئی۔ بلکہ لوگوں انھیں
قوم پرست بتایا اور دیگر قوم مخالف۔ دراصل میں بنیاد پر انھیں قوم مخالف قرار دیا جاتا ہے وہ
انگریزوں کے تئیں ان کی دشمنی اور انڈین نیشنل کانگریس کی مخالفت ہے۔

در اصل سرسید کے مذہبی کانگریس کی مخالفت کی تین وجوہات تھیں۔ اول یہ کہ انھیں کانگریس
نے وجود میں ایک سیاسی تحریک کے جراثیم نظر آئے جو سے وہ اپنے ہم وطنوں کو بدنام کرنے کا
کو خصوصاً دور رکھنا چاہتے تھے۔ انھیں اس کے سیاسی جماعت ہونے کا

بہ ۱۸۸۶ء میں گلگت کے اجلاس کانگریس کی صدارت کرتے ہوئے۔

نصہ کیا جو کلام اپنے ہم وطنوں کی انگلیوں کو ان کے گلے میں

جو گیا کہ سیاسی مسائل پر بحث و مباحثہ ضرور کانگریس کو برطانوی حکومت سے

اس بات کے لیے وہ قطعی تیار نہیں تھے۔ اور ان کا یہ عندیہ مجمع ثابت ہوا ۱۸۸۸ء میں جب کانگریس

کا اجلاس جارج ٹیول کی صدارت میں الہ آباد میں منعقد ہونے کا وقت آیا تو حکومت نے اس

کی راہ میں بڑی پریشانیوں کھڑی کر دیں۔ جس مقام پر کانگریس کا اجلاس ہونے والا تھا اس

میں کانگریسیوں کا داخلہ ممنوع قرار دے دیا۔ اس موقع پر ہمارا جہ درجہنگ نے کانگریس کی مدد کی

اور ایک عظیم الشان مکان خرید کر اسے کانگریس کی نذر کر دیا جہاں اس نے اپنا اجلاس منعقد

کیا۔ اسی سال حکومت نے سرکاری ملازموں کے لیے کانگریس کے اجلاسوں میں شمولیت پر پابندی

عائد کر دی۔ سرسید کی دھڑلے نظروں نے ان واقعات کو پہلے ہی بھانپ لیا تھا۔ وہ کہہ سکتے

کی مخالفت کے سلسلے میں کسی حد تک ایم۔ اے۔ او۔ کالج کے پرنسپل تھیوڈور بیک کے زیر اثر تھے جو

زبردست کانگریس مخالف اور استعماریت پسند تھا۔ اسی کی مدد سے سرسید کو یونائیٹڈ انڈین

پٹر یا بیک ایسوسی ایشن اور ٹیٹن ایگلو اور ٹیٹن ایسوسی ایشن آف انڈیا قائم کرنے میں

کامیابی حاصل ہوئی۔ سوئم یہ کہ سرسید مسلمانوں کی توجہ کانگریس سے ہٹا کر تعلیمی سرگرمیوں پر مرکوز

کرنا چاہتے تھے۔ ۱۸۸۷ء میں ان کا قائم کردہ ایم۔ اے۔ او۔ کالج انگریزوں کی مدد سے کامزائیوں

کی منزلوں سے ہمکنار ہو رہا تھا۔ اس میں طلباء کی تعداد میں اضافہ ہو رہا تھا۔ مدارس کی تعمیر کا سلسلہ جاری تھا، انگریز افسروں کی آمد و رفت جاری تھی، افسر ہی وقت اسے اپنے عطیات سے نوازنے لگے تھے اور اس کے خارجہ اقسیل طلباء کو ملازمتوں کی پیشکش کی جانے لگی تھی۔ اس کے علاوہ کالج کے مستقبل کے نقشے میں رنگ آمیزی کرتے ہوئے حکومت برابر اس کی سرپرستی کر رہی تھی۔ ایسی صورت میں کانگریس کی حمایت سرسید کی کوششوں اور امیدوں پر پانی پیر سکتی تھی۔ وہ وہاں کی بدولت کا انجام دیکھ چکے تھے اور اس کے ہولناک نتائج سے باخبر تھے اس لیے وہ کسی طرح نہیں چاہتے تھے کہ مسلمان کانگریس میں شمولیت اختیار کریں۔ جو اہر وال جنہوں نے بھی سرسید کی پالیسی کی حمایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”مسلمانوں کے لیے منفی تعلیم پر قوم مرکوز کرنے کا سرسید کا منہ لا خیر جمع تھا کیوں کہ اس کے بغیر مسلمان ہندوستانی قوم پروری کی تعمیر میں موثر کردار ادا نہیں کر سکتے تھے۔“ سرسید کو قوم دشمنی کے الزام سے بری کرتے ہوئے کہا ۱۹۰۷ء میں کلکتہ کانگریس کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے ملوا بھائی نوروجی نے کہا تھا کہ ”سید ایک زبردست قوم پرور تھے۔ مختلف وسائل سے میں اس حقیقت سے واقف ہوں کہ ان کا دل پورے ہندوستان کی تلاح کے جذبے سے بڑھتا ہے وہ ایک قوم تصور کرتے تھے؛ وہ ایک آزادی پسند مہذب وطن تھے۔“

سرسید نے ہمیشہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کی حمایت اور وکالت کی۔ ایک تقریر میں انھوں نے کہا تھا کہ ”یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان کے الفاظ صرف مذہبی امتیاز کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں ورنہ تمام لوگ خواہ وہ ہندو ہیں یا مسلمان سنی کی میسائی بھی جو اس ملک میں رہتے ہیں، وہ تمام اس خصوصیت میں اسی قوم سے متعلق ہیں“ اپنے ایک آخری مضمون میں انھوں نے لکھا تھا:

”میں نے بار بار کہا ہے کہ ہندوستان ایک خوبصورت دہلیں ہے اور ہندو اور مسلمان اس کی دو آنکھیں ہیں۔ اس کا سخن ان دونوں آنکھوں کی حفاظت میں منحصر ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی ضائع ہوگئی تو یہی خوبصورت دہلیں بد صورت اور یک چشم ہو جائے گی۔“

سرسید کو فرقہ وارانہ ہم آہنگی اس قدر عزیز تھی کہ انھوں نے اپنے ہم مذہبوں سے بار بار

مہاراجہ نے ہندو فرقے کے جڑیں کو ٹھیس نہ پہنچے۔ اگر سرسید
 برطانوی حکومت کے مفاد رکھتے تو کانگریس خود بھی ہر سال برٹش راج کے تئیں اپنی وفاداری
 کے اظہار کے لیے قراردادیں منظور کرتی تھی۔ دوئم یہ کہ کانگریس کی مخالفت میں سرسید ہی تنہا
 نہیں تھے۔ اسی سلسلے میں ان کے بہت سے ہمنوا تھے۔ جو گندرواس، کنور دگاسا، کنور زیندر
 بہادر، آرتھر، مہاراجہ بنارس اور جیٹکا کے راجہ اور بے پڑیا سنگھ کانگریس کے شدید
 ترین مخالفین میں تھے۔ اسی طرح سرسید نے بھی ان کے ساتھ کانگریس کی مخالفت اس لیے نہیں
 کی کہ تمام حب وطن نہیں تھے یا قوم دشمن تھے بلکہ اس لیے مخالفت اس
 مصلحت کا تقاضا نہیں تھا کہ کانگریس کی مخالفت کی جائے۔ اگر
 تھے۔ مگر اختلافات فلسفیانہ تھے جن میں کسی قسم کا ذاتی شائبہ
 فرقہ وارانہ نہیں۔ ڈاکٹر چندر رامن ازیں :

”سید احمد خاں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان سیاسی
 اشتراک میں یقین رکھتے تھے۔ یہ بد فہمی ہی ہے کہ کچھ لوگ انہیں
 مدعویٰ نظریہ کا خالق تصور کرتے ہیں جبکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہندو
 مسلم اتحاد کے علمبردار تھے ان کے لیے اس اتحاد کی راہ میں کسی قسم کی
 مذہبی مزاحمت نہیں تھی۔ کانگریس کے ساتھ ان کے اختلافات محض
 سیاسی مصلحت پر مبنی تھے۔ ایسے اختلافات تو ہندوؤں کے درمیان
 بھی موجود تھے۔“

سرسید نے مغربی تعلیم کی طرف مسلمانوں کو جس طرح راغب کیا کہ وہ تبدیلیوں کی راہ پر
 گامزن ہو کر وقت کا ساتھ دے سکیں جب کہ اس عہد کے مسلمانوں کا خیال تھا کہ مغربی تعلیم
 مذہب سے برگشتہ کر دیتی ہے۔ سرسید نے اسی طرز فکر کے خلاف جدوجہد کی۔ علی گڑھ یونیورسٹی
 کے تقسیم اسناد کے جلسے میں طلباء کو مخاطب کرتے ہوئے وزیر تعلیم مولانا ابوالکلام آزاد نے
 فرمایا تھا :

”در اصل یہ جنگ منکر انسانی کی تاریخ کا ایک عالمگیر خاصہ تھی۔ یورپ

میں پہلی کشن میسر ہوئی اور اٹھارہویں صدی میں پہلی اور مشرقی
 ملک کا اس سے سنا انیسویں صدی میں ہوا۔ ہندوؤں میں
 جنگ جلد شروع ہوئی اور بدلتی ہوئی مگر مسلمانوں میں اس نے بہت
 دیر لیا۔ بالآخر وہی ہوا جو ہمیشہ ہوا ہے۔ دقت کے تقاضے فتح مند
 ہوئے اور قدامت پرستی کو اپنی باران یعنی پڑی۔ جہاں تک مسلمانوں
 کا تعلق ہے بلاخون کہا جاسکتا ہے کہ اس فیصلہ کی جنگ کا مرد میدان
 وہی شخص تھا جو اس یونیورسٹی کے ایک گوشے میں دفن ہے۔ یہ جنگ
 اسی مل گزشتہ میں لڑی گئی اور یہی مل گزشتہ اس کی فتح خدیج کا یادگاری
 مقام ہے۔

سر سید اور ان کی تحریک کو اس سے بہتر خراج عقیدت اور کیا ہو سکتا ہے؟ ♦♦

سرسید کا سیاسی شعور

شانِ محمّد

سرسید انقلاب ۱۸۵۷ء کی پیدوار تھے۔ خد کے پتے۔

آمار السنوید کے سرسید تھے اور خد کے بعد اسبابِ بغاوت ہند، طسامِ اہلِ کتاب، حسینِ اللہ، لائلِ عذرا، تاریخِ سرکشی، ضلعِ بجنور کے دونوں رخ ایک دوسرے کے قسطن تھے جو ان کی تحریروں سے ظاہر ہے۔

خد نے مسلمانوں کو بُری طرح برباد کر دیا تھا اور ان کے چہنچے کی کوئی اُمید نہ تھی۔ ایسے نازک دور میں جو سوالات سرسید کے ذہن پر ابھر کر آئے وہ یہ تھے کہ ان کی تب ہی کو کیسے دھکا جائے۔ حاکم اور محکوم کے تعلقات کو کس طرح بہتر بنایا جائے اور مسلمانوں کو رجعت پسندی سے ہٹا کر کس طرح مغربی تعلیم کی طرف مائل کیا جائے۔ چونکہ انگریزوں نے مسلمانوں ہی کو خد کا ذمے دار ٹھہرا دیا تھا اور ان کو اپنے ظلم کا نشانہ بنایا تھا۔ اس لیے مسلمان بھی انگریزوں سے بہت نفرت کرتے تھے اور دونوں کے درمیان مغایرت کی کوئی صورت نظر نہ آتی تھی۔ ان حالات نے سرسید کو بہت پریشان کر دیا تھا اور ان کی حالت ایک ایسے آدمی کی سی ہو گئی جس کے مکان میں آگ لگ گئی ہو اور جو اُس کو بجھانے کے لیے بُری طرح مصروف ہو۔

سرسید نے مغلیہ اقتدار کی کمزوری اور انگریزوں کی طاقت کا اندازہ لگایا تھا۔ ان کا

خیال تھا کہ ہندوستانی چاہے کتنی جدوجہد کریں اب انگریزوں کو پسپا نہیں کر سکتے اور ان کی سیاسی اور تعلیمی برتری کی مخالفت کرنا کسی طرح بھی ہندوستانیوں کے لیے بہتر ناصواب نہ ہوگا۔ جنسٹون نے پہلے ہی انگریزوں کے نظام تعلیم کے سامنے سرخمرہ کو دبا تھا کیونکہ وہ صحیح سمجھتے تھے کہ انگریزی تعلیم سے ان کو ہر چیز حاصل ہوگی اور وہ انگریزوں سے بہت قریب آجائیں گے مگر مسلمان اپنی نفرت اور جنگ نظری کی وجہ سے انگریزوں سے کہہ لگاؤ رکھنا نہیں چاہتے تھے اور وہ اپنے عقائد کو خیال میں لواتے۔ سرسید نے ہوائوں کے بدلے ہونے والے رخ کو پہچان لیا تھا اور ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم حاصل کرنا چاہیے تاکہ وہ انگریز حکومت کے قریب آویں مگر مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ انگریزوں سے علیحدگی کی پالیسی کا دلدادہ تھا اور یہی کہتا تھا کہ انگریزی تعلیم حاصل کرنا اور ان سے میل ملاپ رکھنا کفر ہے۔

سرسید میں ارادے کی بڑی پختگی تھی۔ خدا کے بعد سرسید نے وہی چھڑ کر ملی گٹھ کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ انھوں نے مسلمانوں میں سے ادھام پرستی دور کرنے کی کوشش کی مسلمان اور مسلمانوں کو قریب لانے کے لیے انھوں نے تہذیب الکلام اور طہام اہل کتاب لکھی اور اس میں قرآن کی آیات سے یہ ثابت کیا کہ مسلمان مذہب اور اسلام کے درمیان بڑی مناسبت ہے اور مسلمانوں کا انگریزوں کے ساتھ کھانا پینا مذہباً ممنوع نہیں ہے۔ سرسید اپنی کوششوں سے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم کی طرف مائل کرنے کی برابر کوشش کرتے رہے اور ۱۸۷۷ء میں انھوں نے ملی گٹھ میں مڈل اینڈ نیٹل کالج کی بنیاد ڈالی اور ملی گٹھ تحریک کا آغاز کیا۔ حقیقت میں ملی گٹھ تحریک کا آغاز اسی دن ہو چکا تھا جب کہ سرسید نے چھڑ کر ملی گٹھ کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا تھا۔ ایم اے او کالج کے لیے انھوں نے ملک کے ہر فرقے سے مدد چاہی۔ ہندو اور مسلمان دونوں ہی فرقوں کے دانشور خیال لوگوں نے ان کی مدد کی۔ لیکن کسی بھی تحریک کو گورنمنٹ کی امداد کے بغیر چلانا مشکل تھا اس لیے انھوں نے سرکارِ وقت کو بھی رجوع کیا اور اس سے کافی مراعات حاصل کیں۔ سرسید کو یقین تھا کہ جیسے جیسے وقت گزرتا جائے گا مسلمان مغربی تعلیم میں آگے بڑھیں گے بشرطیکہ وہ اپنی پوری توجہ تعلیم ہی پر رکھیں۔

ملک میں اس وقت کوئی سیاسی اتحاد نہیں تھا اور نہ امید تھی کہ مستقبل قریب میں

ہوگا اس لیے سرسید نے اپنی پوری توجہ مسلمانوں میں انگریزی تعلیم پیدا کرنے پر مہنت کی اور یہ ۱۸۵۵ء میں انگریز کمیشنل کا محکمہ کا پہلا اجلاس بمبئی میں ہوا اور سرسید نے اس کی غرض کی۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان میں کو کسی سیاسی اور گورنمنٹ کی ضرورت نہیں ہے اور اگر ضرورت ہے تو صرف اعلیٰ تعلیم کی۔ ان کے لیے سیاست اقتدار کا درہم نام ہے۔ بات سے ملک میں بد امنی پھیلے گی اور سرکار کو قدم اٹھانے کی اس سے ملک کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً نقصان ہوگا۔ انہوں نے ۱۸۵۷ء کا رد رکھا تھا اور وہ منہ بیا جانتے تھے کہ ہندوستانی پھر ایسی غلطی کریں۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر ۱۸۵۷ء کا حادثہ

میں ہندوستانی فوج اور انتظامیہ کے عہدوں پر فائز کیے جاتے تاریخ دہرائی گئی تو ہندوستان ہمیشہ کے لیے انگریزوں کا کنڈہ

سرسید کا خیال تھا کہ جیسے جیسے مغربی تعلیم بڑھتی جاوے گی :

بیداری خود بخود پیدا ہوگی لیکن اگر تعلیم ناپید ہوگی تو اس کے اثرات خراب ہوں گے۔ نہ وہ سیاسی داؤ پیچ جان سکیں گے اور نہ ہی اپنے حاکموں سے اپنے حقوق کی اور اپنے ملک کی آزادی مانگ سکیں گے۔ یہ بات ان کی اس تقریر سے ثابت ہے جس میں انہوں نے کہا مگر ۔ مگر تم دیکھ لو کہ ہندوستانیوں کو معلوم و فنون میں اور زیادہ ترقی درکار ہے۔ چند ہندوستانیوں کا بمبلیٹو کونسل میں داخل ہونا ہندوستانیوں کی ترقی کا شروع ہے۔ تم میری پیشین گوئی کو یاد رکھو کہ وہ دن کچھ دور نہیں ہے کہ ہر ضلع میں سے ایک شخص کو کونسل میں داخل ہونا ضرور ہوگا۔ وہ دن آوے گا کہ تم خود ہی قانون بناؤ گے اور خود ہی اس پر عمل کرو گے۔ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان نے سرسید کے خواب کی تعبیر پوری کر دی۔ ملک کو آزادی ملی اور پارلیمنٹ نے پورے ملک کے لیے قانون بنائے اور اب بھی بتاتی ہے۔

ہندوستان میں برطانیہ گورنمنٹ نے رعبیام کا سلسلہ آہستہ آہستہ شروع کر دیا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستانی مغربی تعلیم حاصل کر کے اپنے آپ کو اس کا اہل بنائیں اور ان کے ساتھ تعاون کر کے آگے بڑھیں اور کونسلوں میں داخل ہوں مگر تعلیم یافتہ آدمیوں کا ملنا نایاب تھا اور سرسید برابر اسی پر زور دیتے تھے کہ ہندوستانیوں کو علوم و فنون اور

ترہیج و بیات میں ترقی کرنے کی کس قدر ضرورت ہے۔ سرسید اپنے کالج میں اس بات پر عمل کرتے رہے اور ان کی کوششیں یہی رہی کہ جلد قسطوں میں تعلیم میں آگے آجائیں۔ جب ۱۸۵۷ء میں لوکل سیلٹ گورنمنٹ کی پرکولس میں بحث ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستان میں کونساں انتظامیہ میں تاجیدگی حاصل ہو تو سرسید نے جو اس وقت دانشورانہ کی کوشش کے مبرجھے اس کا غرضم کیا اور کہا:

”میں اس موقع پر کوشش فرمے ولی مگر ناچیز تائید کرتا ہوں کہ
 کیوں کہ اس بات کے خیال کرنے سے خوش رہتا ہوں کہ میں اس
 قدر عرصے تک زندہ رہا کہ میں نے اس دور کا آغاز دیکھ لیا جب کہ
 ہندوستان اپنے حاکم کے ”اتھوئے“ سیلٹ ”پلیٹ“ اور ”سیلٹ
 گورنمنٹ“ کے وہ اصول یکجہ کو ہے جنہوں نے انگلستان میں رپریزنٹیشن
 انسٹی ٹیوشن (Representative Institution) پیدا
 کی ہیں اور اس کو دنیا کی قوموں میں بڑا بنادیا ہے۔“

لیکن انہوں نے افسوس ظاہر کیا اور آگاہ کیا:

”مجھ کو یقین ہے کہ ہندوستان کا کوئی حصہ اب تک اس درجے کو نہیں
 پہنچا ہے جہاں رپریزنٹیشن (Representation) کا مادہ
 معاملات نفس المقام کے لحاظ سے بھی پورا ہوا ہندوستان میں جاری
 کیا جاوے۔ رپریزنٹیشن انسٹی ٹیوشنوں کے ذریعے سے سیلٹ گورنمنٹ
 کا اصول شاید سب سے بڑا اور عمدہ سبق ہے جو انگلستان کی فیاضی
 ہندوستان کو سکھادے گی لیکن انگلستان سے رپریزنٹیشن انسٹی ٹیوشنوں
 کا اصول مستعار لینے میں ان کو نقل اور پولیشی معاملات کا یاد رکھنا
 نہایت ضروری ہے جن کے لحاظ سے ہندوستان اور انگلستان کے
 درمیان امتیاز پایا جاتا ہے۔۔۔۔۔ ہندوستان فی نفسہ ایک براعظم
 ہے اور اس میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے آدمی کثرت

سے رہتے ہیں اور ضابطہ دستورات کی سختی نے اب تک ہمالیوں کو بھی ایک دوسرے سے جدا رکھا ہے اور ذات کا تعلق اب تک بڑے ندر خود سے جاری ہے۔ لیکن ہے کہ ایک ہی قلعہ میں مختلف مذاہب اور مختلف فرقوں کے باشندے ہوں اور جس حالت میں کہ باشندوں کا ایک گروہ دولت مند اور صاحب تجارت ہو تو دوسرا گروہ باطم اور ذی رعب ہو۔ لیکن ہے کہ ایک گروہ بلحاظ تو گروہ سے بڑا ہو اور روشن خیبری کے جس درجہ پر ایک گروہ کا پہنچ گیا ہو وہ بہ نسبت اس کے جہاں تک کہ باقی باقی ہوں بہت اعلیٰ قوم ہو۔ ایک قوم اس بات سے بخوبی واقف ہو کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کونسلوں میں ان کی طرف سے ممبروں کا شریک ہونا نہایت ضروری ہے اور دوسری قوم کو اس قسم کے معاملات کی مطلق پرواہ نہ ہو۔ پس ان صورتوں میں اس بات سے انکار کرنا شاید ہی ممکن ہے کہ ہندوستان میں ریپریزنٹیشن ٹیسٹوں کے جاری کرنے سے بڑی مشکل اور کوشل دوپٹیل خطرات پیدا ہوں گے۔

”میرے لارڈ ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے جہاں کہ ذات کے اختلافات اب تک موجود ہیں اور جہاں مختلف قومیں غلط طعنے نہیں ہوتی ہیں اور جہاں کہ مذہبی اختلافات اب تک زور شور پر ہیں اور جہاں کے مسلم نے اپنے جدید معنی کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی نامتساہیت کے ساتھ ترقی نہیں کی ہے مجھ کو یقین ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کونسلوں میں مختلف مطالب کی حمایت کہ غرض سے انکس کے خالص اور سادہ اصول کے جاری کرنے سے محض منصفیت کے بہ نسبت زیادہ تر بڑی بڑی غرابیاں پیدا

ہوں گی۔ جب تک کہ قوم اور مذہب کے اختلافات اور ذات کا امتیاز
 بعد متعلق کی شکل و پیکل حالت میں ایک بڑا غم رہے گا اور
 ان معاملات میں جو ملک کے انتظام اور بہبود سے بغیر متعلق ہیں
 اسی کے باشندوں پر اثر ڈالے گا اس وقت الگیشن کا خاص قاعدہ
 طاقت کے ساتھ جاری نہیں کیا جاسکتا۔ بڑی قوم چھوٹی قوم کے مطالب
 پر بالکل غالب آئے گی :-

سرسید کی یہ تقریر بہت اہم ہے۔ آج کا ہندوستان اب بھی کسی مذہب اسی کش مکش سے
 دوچار ہے اس سے سرسید کی سیاسی دور اندیشی کا پتہ چلتا ہے۔

۱۸۸۵ء میں کانگریس کا پہلا جلسہ ہوا اور سرسید کو بھی اس میں شامل ہونے کی
 دعوت دی گئی۔ سرسید نے اس کی مخالفت کی اور یہی کہا کہ ہندوستان یوں کو سیاسی تنظیم کی
 ضرورت نہیں ہے۔ اگر ضرورت ہے تو صحت تعلیم کی جو مستقبل میں خود بخود ان کے اندر سیاسی بیداری
 پیدا کر دے گی۔ انہوں نے اس سے قبل مجلس امیر علی کی سنٹرل نیشنل کونسل ایسی ایشن میں
 بھی شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا جو ۱۸۷۷ء میں اپنا پہلا اجلاس کر چکی تھی۔ بدرالدین
 طیب جی نے بھی جنہوں نے کانگریس کو تیسرا خطبہ صدارت ۱۸۸۷ء میں دیا کہ سرسید کو
 کانگریس میں شامل ہونے کی دعوت دی مگر سرسید نے تعلیم کو سیاست پر ترجیح دی۔

سرسید کی کانگریس مخالفت کو نقادوں نے بہت توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے۔ کچھ کا
 خیال ہے کہ سرسید پرنسپل بیک کے زیر اثر تھے جو ان کی سیاسی رہنمائی کر رہے تھے۔ کچھ کا
 خیال ہے کہ سرسید گورنر پرنسپل سر اکیڈنڈ کالون کے باؤ میں تھے اور کانگریس کے اس لیے
 مخالفت تھے مگر یہ سچ نہیں ہے۔ پرنسپل بیک نے علی گڑھ میں نہ کہ برطانوی سامراج کے لیے
 کچھ بھی کیا ہو وہ ان کا فعل تھا مگر سرسید اور بیک کے کچھ بنیادی اختلافات تھے جو بہت کم
 منظر عام پر آئے۔ سرسید کی مراسلت پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سر اکیڈنڈ کالون
 کی وجہ سے کانگریس کی مخالفت نہیں کی۔ انہوں نے اپنے ایک خط میں پانیر کوہ نومبر ۱۸۸۸ء
 میں لکھا کہ چاہے سر اکیڈنڈ کالون کھٹو ڈھری اور وزیر ہند بھی کانگریس کی موافقت کریں تب

ہیں وہ کانگریس میں شریک نہ ہوں گے کیونکہ کانگریس نے اپنے اجلاس میں جو قراردادیں پاس کیں وہ گورنمنٹ کے بہت خلاف ہیں۔ اس سے ملک میں انتشار پھیلے گا، بد امنی ہوگی اور اس کی تعلیمی تحریک خطرے میں پڑ جائے گی۔ کچھ تعداد لکھتے ہیں۔ سرسید کو ہندوؤں کی ترقی نے کبھی پریشان نہیں کیا۔ وہ ان کی ترقی سے خوش تھے اور مسلمانوں کی ترقی کے خواہاں تھے۔ وہ جانتے تھے کہ کنگل، ہنری اور مدراس کے تعلیم یافتہ مسلمان کانگریس کے حامی ہیں کیونکہ انھوں نے انگریزی تعلیم سے پہلے امتحان کیا مگر شمالی ہندوستان کے مسلمان انگریزی تعلیم میں کہیں پہنچے تھے اور ان کا کسی بھی سیاسی آرگنائزیشن میں شامل ہونا ان کی تعلیمی تحریک کے لیے مہلک ہوگا۔ سرسید کا ایسا سوچنا غلط نہیں تھا۔ سنجیدہ موزین نے سرسید کے اس قدم کو سراہا ہے۔ ہندوتوا پر عمل نے دکھا ہے کہ سرسید کا پیغام اس وقت کے لٹا ہے اور ضروری بھی لیکن یہ ان کے غلط آؤ نہیں تھے۔ اگر وہ کچھ دن اور پیغام کو نئی شکل دیتے۔

سرسید کی زندگی میں علی گڑھ کالج کے طلباء نے ان کی

ادورہ ہر طرح کی سیاست سے الگ ہے لیکن ان کی وفات کے فوراً بعد ہی علی گڑھ نے پہلی بار جوڑ دیا کہ اب تناؤ درفت ہونے لگی تھی برطانیہ کی مخالفت کی اور قومی تحریک پر ان کا برہان بہت بڑھنے لگا۔

بیسویں صدی کے اوائل میں علی گڑھ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں یہ مسئلہ زیر بحث ہونے لگا کہ مسلمانوں کو کون سی پالیسی اختیار کرنی چاہیے۔ کیا انھیں کوئی پولیٹیکل آرگنائزیشن بنانا چاہیے یا اپنی پوری توجہ تعلیم ہی پر لگانا چاہیے۔ سید امیر علی اور عابد الملک سید حسین بکراوی حضرات کا خیال تھا کہ مسلمانوں کو کانگریس کی احتجاجی پالیسی سے الگ رہنا چاہیے کیونکہ گورنمنٹ سے اُلجھنا ان کے لیے مہلک ہوگا۔ جس الملک بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ مسلمانوں میں بے چینی بڑھتی دیکھ کر انھوں نے ایک مضمون لکھا جس کا عنوان تھا "مسلمانوں کو اپنے حقوق پمانے کے لیے کوئی ساطریقہ اختیار کرنا چاہیے" انھوں نے ان مسلمانوں کے جذبات کی قدر کی جو سیاسی آرگنائزیشن کے قیام کے لیے بے چسپ تھے مگر ان کا خیال تھا

کہ مسلمانوں کو سیاسی اقتدار پسند سے کام نہیں لینا چاہیے کیوں کہ اس سے گورنمنٹ ان کے
 ملک و مملکت کے لئے دیکھے گئے لیکن وقار الملک ایک سیاسی آرگنزمینٹ بننے جانے کے
 حق میں تھے اور ان ہی کی کوششوں سے ۱۸۴۷ء ۲۲ اکتوبر ۱۸۴۷ء کو گھنٹوں میں ایک جلسہ منعقد ہوا
 جس میں صاحب بیرشر کی کوٹھی پر ہندو و اس جلسے کی بڑی اہمیت ہے اس لیے کہ پہلی بار اس
 جلسے میں مسلمانوں نے شہر کی بے ایک سیاسی آرگنزمینٹ قائم کرنے کا جو پر غور کیا۔ اس جلسے
 نے جہاں مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی بات کی وہیں گورنمنٹ سے بھی اپنا مطالبہ کیا اور ان
 کی اس جلسے نے نواب وقار الملک سے جو سیاسی تحریک کے روح و جان تھے درخواست کی کہ
 وہ صوبہ متحدہ آگرہ کے بڑے بڑے شہر کا مدد کریں اور مسلمانوں کو یہ گنجائش کہ اب ان
 کے لیے ایک سیاسی آرگنزمینٹ کا قیام ناگزیر ہے۔ میان محمد شیع نے پنجاب آئندہ میں کئی مضامین
 لکھ کر وقار الملک کی تائید کی۔ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ نے لوگوں کو بتایا کہ یہ پولیٹیکل آرگنزمینٹ
 لوگوں کو گورنمنٹ کے خیال اور عمل کی ترجمانی کرے گی اور صاحبزادہ آفتاب احمد خاں نے
 حوام کو یہ نتیجہ دیا کہ یہ سیاسی جماعت کوئی ایسا قدم نہ اٹھا دے گی جس سے مسلمانوں کو
 نقصان ہو اور یہ تمام سرگرم سیاست سے الگ رہے گی۔ جولائی ۱۸۴۷ء میں سہارن پور میں
 وقار الملک نے ایک نشست میں مہذب پولیٹیکل ایسوسی ایشن بنائی جس نے آہستہ آہستہ دکن
 ۱۸۴۷ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی شکل اختیار کر لی۔ اس ہندوں کی یہ سیاسی جماعت سرسید کی
 سیاسی پالیسی سے مطابقت رکھتی تھی لیکن زیادہ عرصے تک علی گڑھ سرسید کی پالیسی پر
 قائم نہ رہ سکا۔ علی گڑھ کے تعلیم یافتہ نوجوانوں میں سیاسی شعور کافی حد تک پیدا ہو چکا تھا۔
 عمر علی، شریک علی، ٹیکر، تاج محمد اور حسرت مودنی کا گروپس کے زبردست حامی تھے اور خلیفہ غنیہ ان
 کے ابا جاس میں بھی شریک ہوتے تھے حسرت مودنی کی سیاسی شاعری اور نثر کا رسالہ
 آندوئے سلا علی گڑھ کے طلباء کے دل و دماغ پر چھانے لگے تھے۔ ملک اور گورنمنٹ کے لیڈر
 ہو گئے۔ جہاں ایک طرف حسرت نے ملک ہمارا ہر پر زبردست قیدی بن گئے وہیں علی گڑھ کے
 طلباء نے گورنمنٹ کا اتنا زبردست مستقبل کیا کہ ان کی پیش گوئیوں کی ہر خود گھسیٹ ہو یہی
 بن گئے۔ یہ اعزاز بہت کم ہی کسی کو ملی گڑھ میں دیا گیا ہے۔

سرئید کی کانگریس مخالفت صحیح تھی لیکن یہ ان کا صحت آفر نہیں تھا۔ ان کا اختلاف مادی تھا۔ اگر سرئید کہہ دیں اور حیات پا جاتے تو خود ہی اپنے سیاسی نظریات میں تبدیلی کرتے اور مسلمانوں کو قومی تحریک میں شامل ہونے کی دعوت دیتے کیونکہ اس وقت تک مسلمان اپنی ابتدائی منازل سے گزر کر صحیح قطعی مقام حاصل کر لیتے اور ان کے لیے ملکی سیاست میں حصہ لینا دشوار نہ ہوتا اور نہ ان کے لیے ہلک ثابت ہوتا۔ اگر مسلمان کانگریس کی ابتداء ہی اس میں شریک ہو جاتے تو وہ کبھی بھی اس قدر گرجوئی سے قومی تحریک میں حصہ نہ لے سکتے تھے جتنی گرجوئی سے انھوں نے بعد کو کانگریس میں حصہ لیا۔

تاریخ گولہ ہے کہ علی گڑھ قومی تحریک میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔
 شوکت علی، حسرت موہانی، ڈاکٹر سید محمود، ڈاکٹر محمد امین، ڈاکٹر
 خان عبدالغفار خان، ڈاکٹر سیف الدین کھلو، چودھری ظہیر الزماں، آغا
 عبدالمجید خواجہ اور پروفیسر جیب جیسے ان گنت سپوت پیدا کیے جنھوں نے قومی تحریک کو اپنا
 اور مٹا اور بھڑکانا بنالیا اور بڑی سے بڑی قربانیاں دینے پر بھی وہ ہچکچے نہیں ہوئے۔ یہ سب کچھ
 سرئید کی سیاسی دور اندیشی کی وجہ سے ہوا۔ ۱۸۵۷ء سے لے کر اپنی زندگی کے اخیر تک
 (۱۸۹۶ء) سرئید نے مسلمانوں کو سیاست سے الگ تھلک رکھا تاکہ وہ اپنی پوری توجہ قبائلی
 مشن پر مرکوز رکھیں اور جب ان میں مناسب سیاسی بیداری اور شعور پیدا ہو جائے تو پھر مکمل کر
 میدان سیاست میں آئیں۔ سرئید کا اندازہ صحیح تھا۔ ♦♦

سرسید کا تہذیبی شعور

ابوالکلام قاسمی

تہذیب کے حوالے سے سرسید احمد خاں کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے بڑے حصے سے 'سوائے اس کے اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ سرسید کا تصور تہذیب نہایت سطحی، ظاہر پرستانہ اور اقداری بنیادوں سے عاری تھا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ سرسید کی ہمہ گیر علمی اور سماجی خدمات کے پیچھے سب سے زیادہ طاقت ور محرک، ان کا تہذیبی شعور ہی تھا۔ چنانچہ سرسید کے تصور تہذیب کی نئی کرنے کا ایک مطلب ان کی تمام خدمات سے صریح نظر کر لینا بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے اُس سیاق و سباق کو سمجھنے کی کوشش کی جائے جس کے بغیر نہ تو تصور تہذیب کے ارتقاء کی پوری تصویر سامنے آ سکتی ہے اور نہ سرسید کے تہذیبی شعور کی قدر و قیمت کا صحیح تعین کیا جاسکتا ہے۔

آئیے، تہذیب، تمدن اور ثقافت کے جھگڑے میں پڑے بغیر تہذیب کو نسبتاً وسیع مفہوم رکھنے والی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے اور سرمدت اجتماعی اطوار، رسم و رواج، مدنیت اور کسی معاشرے کے نظام اقدار جیسے جزئیات کو تہذیب کے مفہوم میں شامل سمجھا جائے۔ اس طرح تہذیب نہ تو محض گفتگو اور برتاؤ کی موزنیت یا رسم و رواج کا نام رہ جاتا ہے اور نہ تہذیب کے لفظ کا اطلاق صرف ان مادی اشیاء پر باقی رہتا ہے جو انسان کے بلند مذاق اور فن کارانہ رویے کے طفیل وجود میں آتی ہیں۔ تہذیبوں کا مطالعہ کرنے والے

وہ میں مذکور تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو زندگی کے اس نصب العین کو تہذیب کا نام دیتے ہیں جس کا کسی قوم کے افراد اپنی اور اپنے جیسے دوسرے لوگوں کی زندگی کا معیار اور پیمانہ تصور کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تہذیب کا نسبتاً وسیع مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "اقدار کے اس شعور کو تہذیب کہتے ہیں جو کسی انسانی جماعت میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے اور اسی شعور کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے"۔ یہ بات تہذیب کے تصور کو ہر چند کہ اقدار کے تصور سے وابستہ کر دیتی ہے مگر اس سے تہذیب کا وہ معروضی تصور ہائے سامنے آجاتا ہے جس کی بنیاد پر ہم تہذیب کے موضوعی پہلو کو بھی برآسانی کر سکتے ہیں۔

اخلاق و آداب اور کردار کے وہ عناصر بھی تہذیب کے دائرہ کار ہیں۔
کی روح موجود ہوتی ہے اور اسی تصور کی مدد سے ہم بعض ایسی

اور ثقافت کے مادی مظاہر کو انسانی اقدار کا مادی اظہار قرار دے سکتے ہیں۔

سے انسان ایک طرف تو اقدار کا ایک مادی نظام مرتب کرتا ہے اور دوسری طرف اپنے اقدار کا اظہار کرتا ہے۔ کسی مخصوص تمدنی عہد کی اجتماعی اقدار کی جھلک بھی دکھاتا ہے۔ تہذیب کے بارے میں ان نکات سے جو بحث اٹھ سکتے ہیں ان کا احاطہ سید عابد حسین نے تہذیب کی تعریف میں کرتے ہوئے اس طرح کیا ہے:

"تہذیب نام ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت

رکھتی ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارت میں معروضی شکل دیتی ہے

اور جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات اپنے سمجھاؤ اور برتاؤ میں

اور ان اثرات میں ظاہر کرتے ہیں جو مادی اشار پر ڈالتے ہیں۔"

سر سید کے تہذیبی شعور پر بات کرنے کے لیے ہم کیوں نہ اقدار کے ہم آہنگ شعور

کو ہی اپنا نقطہ ارتکاز بنائیں کہ اس شعور میں مذہب بھی شامل ہو جاتا ہے اور مذہب

کے وسیلے سے روحانیت اور مادیت کا مسئلہ بھی۔ اور اقدار کے فقدان کو ہی سر سید پر لکھی

جاننے والی تنقید میں بنیادی حوالے کے طور پر استعمال بھی کیا گیا ہے۔ سر سید کے اقدار کا

کہنا ہے کہ سر سید کے تصور مذہب میں اقدار کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے یہ دیکھنے بغیر

کوئی چاہ نہیں کہ آیا سرسید کی نگاہ صرف مغربی تہذیب کے ظواہر پر تھی اور وہ ان ظواہر ہی کی تقلید کی تھی؟ میں صحت رہے یا سرسید کے چٹے نظر مذہب اور اقدار کا بھی کوئی تصور ہو رہا تھا؟ ابھی سال دو سال پہلے ڈاکٹر ظفر حسن نے اپنے تحقیقی مقالے "سرسید اور حال کا تصور فطرت" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سرسید کی تہذیبی اور اصلاحی کاوشوں کا سارا نقش ان کے تصور فطرت میں مضمر تھا اور وہ بھی بالخصوص اس سبب سے کہ وہ مغرب کے اُس تصور فطرت کے گدیہ تھے جو گذشتہ تین چار صدیوں میں انسانی زندگی اور کائنات کی تشریح و تفسیر کا سب سے بڑا وسیلہ سمجھا گیا تھا۔

"سرسید پہلے مسلمان تھے جنہوں نے مغربی افکار کو مسلمانوں سے قبول کرانے کی خاطر ہم پلائی اور ایک منظم تحریک کی بنیاد ڈالی سرسید کی تمام خیل آرائیوں کی بنیاد دو فطرتوں پر تھی 'ایک تو 'فطرت' اور دوسرے 'مقل' فطرت کو انہوں نے خصوصیت کے ساتھ ہر چیز کا میار بنانا تھا۔ اتنی بات یہیں عرض کرتے ہیں کہ انسانی تاریخ کی تمام دینی روایتوں اور تہذیبوں میں فطرت کے معنی ایک ہی رہے ہیں اور یہ وہ معنی ہیں جو سرسید کی نیچر سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے۔ صرف یورپ ہی ایک جگہ ہے جہاں فطرت کے ایک دوسرے معنی پہنائے گئے ہیں اور یورپ میں بھی اس سلسلے کا آغاز بہت دیر میں، یعنی سولہویں صدی میں ہوا اور یہ رجحان اپنے عروج کو انیسویں صدی میں پہنچا۔"

شاید اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ فاضل مقرر نے سرسید کے تصور فطرت اور تصور تہذیب کے ڈانڈے خصوصیت کے ساتھ ہابز (Hobbes) اور جان لاک (John Locke) کے تصور معاشرت سے ملائے ہیں۔ سرسید نے 'ہابز' لاک اور ان جیسے سولہویں اور سترہویں صدی کے مفکرین اور سائنس دانوں کے تصورات سے براہ راست کس حد تک واقفیت حاصل کی تھی، یہ تو ایک الگ بحث ہے۔ لیکن یہ بات غلط نہیں کہ مغرب

میں معاشرہ اور تہذیب کا جو تصور رائج اور مقبول رہا اس میں تصورِ فطرت اور اس کے مترادف کے طور پر تصورِ عقل کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ سرسید کے حوالے سے اس نوع کے خیالات سب سے پہلے سرسید کی وفات کے کچھ ہی عرصے بعد یعنی اس صدی کے اوائل میں کچھ گئی ڈارٹ بریکشٹ (Welt Brecht) کی کتاب ہندوستانی اسلام اور جدید تصورات (۱۹۰۵ء) سے بڑی وضاحت اور تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں اور ان خیالات کی گونج نہ صرف اس اقتباس میں بلکہ سید فضل احمد شگوری اور محمود مددکاری کے خیالات میں بھی موجود ہے۔ محمد حسن مسکری 'اسلام اور انقلاب' میں اور اس سلسلے کی آخری کڑی سید ظفر حسن کے یہاں سرسید کے خیالات کی اہمیت کے پیش نظر 'اسے نظر انداز کر کے گزر جانے یا اس کا اس میں غور نہ کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا سولہویں اور سترہویں صدی جس نے بعد کے اظہار پر بہت گہرا اثر ڈالا' اتنا ہی سادہ اور خوبصورت منہدم ہوا اقتباس میں ملتا ہے؛ اور کیا سرسید نے مغربی تہذیب کی فطری اور سی بیسز کو سن میں قبول کر لیا تھا؟

اس سلسلے میں یوں تو ڈیکارٹ، ہابس، جان لاک، نیوٹن اور جوزف پریسٹلی کے اظہار و خیالات سے رجوع کرنا ضروری ہے، لیکن یہاں تفصیل سے گریز کی خاطر دوسرے مفکرین کے مطالبے میں اگر ہابس اور جان لاک کے تصوراتِ معاشرت پر ایک نگاہ ڈال لی جائے تو سولہویں اور سترہویں صدی کے تصورِ عقل اور تصورِ تہذیب و معاشرت کا بنیادی پہلو ضرور سامنے آجائے گا۔ چونکہ ہابس اور لاک کے تصورات ہی مغرب میں فطرت پرستی کی بنیاد رکھے جاتے رہے ہیں اس لیے مغرب کی تہذیبی تاریخ میں ان دونوں کی اہمیت ہنوز مسلم ہے۔ اتفاق سے سرسید کے معاملے میں ان دونوں کے نظریاتِ فطرت کو غلط فہم کرنے کے باعث سرسید کے فکری اور سماجی تناظر کی بحث میں تعمیر کی خطیاں طویل عرصے تک یکپارہہ سے یکپارہہ ترہوتی رہی ہیں۔

ڈیکارٹ، ہابس، لاک اور نیوٹن کو سولہویں اور سترہویں صدی کے اُن روشن خیال مفکرین اور ان کے خیالات کو 'عالمِ ان خیالات' کا نام دیا جاتا ہے جن کے وسیلے سے یورپ

میں زندگی اور کائنات کے مسائل کی سبھی عقلی اور سائنسی توہمات کا سلسلہ شروع ہوا جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ ان ٹکڑیوں میں ہابس اور لاک کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ ہابس کے سببی اور مدنی نظریے کے مطابق انسانی فطرت خود غرض واقع ہوئی ہے۔ فطری مسائل میں انسان ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتا ہے، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ معاشرے کو اس کی فطری کیفیت کے لحاظ سے ازبرِ نو تشکیل دیا جائے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ فطری صورت حال اور انسان کی خود غرضی جلت کا معرضِ قائم کرنے کے باوجود ہابس انسان کی پسند اور خواہش کو 'خیر' اور ناپسندیدگی کو 'شر' سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کسی نوع کی روحانی یا مادی طاقت کو نہیں مانتا اور دنیا کے پورے نظام کو کائنات میں ناگزیر طور پر پائے جانے والے علت و معلول کی خود بخود منتقلی کا تابع گردانتا ہے۔ ہابس نے اپنے اس نظریے میں اس بات پر تعدیہ کیا کہ معاشرے میں شامل انسانوں کی فطری بے اعتدالی کو کوئی حکمران ہی تسلط میں کر سکتا ہے۔ اس طرح ہابس نے جہاں فطرت میں علت و معلول کے رشتے کو باضابطہ قبول کر کے مادیت پرستی کا ثبوت دیا وہیں اس نے اپنے عہد کے مطلق العنان بادشاہوں کی مطلق العنانی کو بھی جائز ثابت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہابس کے نظریے فطرت کو جہانی قوتِ مخفی اور استبداد کا نظریہ کہا جاتا ہے۔

جان لاک قوانینِ فطرت کو تسلیم تو کرتا ہے، لیکن ہابس کے برخلاف وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قوانینِ فطرت انسان کی مسرت کے لیے ضرور ہیں مگر انسانی فطری صورت حال میں خوش نہیں ہے۔ اس لیے غیر مسرتِ نفس صورت حال سے نجات حاصل کرنے اور فطرت کی افراط و تفریط سے چشمکدار حاصل کرنے کے لیے انسان کو گورنمنٹ کی تخلیق کرنی چاہیے اور اپنے فطری اختیارات کو نہایت سببی مقاصد یا اجتماعی بہبود پر قربان کر دینا چاہیے۔ لاک، 'ہابس کے برخلاف حکمرانی کرنے والے کے اختیارات کی نفی کرتا ہے۔ لاک کے خیال میں فطرت صرف انسان کے وحشیانہ جذبات کا نام نہیں، یہ دراصل عقل کا قانون ہے جو ہمیں عقل کی اہمیت سکھاتا ہے۔ چونکہ سماج کے سارے انسانی یکساں ہیں اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم ایک دوسرے کی جان مال اور آزادی میں دخل اندازی نہ کریں اور دوسروں کو تکلیف نہ پہنچائیں' ہابس اور

ہاں لاک کے اسے نظریات میں تجریت، ادیت، فطرت پرستی اور عقل کی بالادستی اپنی جگہ، لیکن
ہاں لاک اس اعتبار سے ایسے خاصا فکرت ہو جاتا ہے کہ اس کے یہاں فطرت کے ساتھ
عقل اور عقل کے ساتھ و جہان کا اقرار بھی ملتا ہے اور اس کے نظریات میں عقیدے کی
گنجائش بھی ہے۔

فطرت پرستی کے بنیادی افکار سے متعلق اس اجمالی جائزے سے اندازہ لگایا جاسکتا
ہے کہ فطرت پرستی اور عقل پسندی کے جو تصورات مولوی صدیقی نے کرائسٹین صدیقی تک
ایسے فلسفیانہ مانتے پر چھلے رہے وہ اس مذہب مادی نہیں تھے جس مذہب سرسید کے
بعض مانتے نے سمجھ دکھا ہے۔ مزید برآں یہ کہ لاک کے نقطہ نظر سے تو یہ
جاسکتی ہے، 'ہاں یا اس عقل کے دوسرے منکری کے افکار سے نہیں
ہے تو اس کے نظریہ فطرت میں و جہان اور عقیدے کی جو گنجائش
پرستی کے خالص مادی نقطہ نظر میں ایک طرح کا شکانہ ڈالنے کا آغاز
ہے جس عقل پسندی کا ذکر کیا گیا اس کو صرف فطرت پرستی یا عقلیت کی مغربی روایت کا
سے کر کم سے کم لاک کے نظریہ معاشرت سے انصاف نہیں کیا جاسکتا۔

تصور فطرت ہی کی طرح ڈی ازم کے جس فلسفے کو سرسید کے بعض مقررین نے سرسید
کے تصور تہذیب کی بنیاد بتایا ہے، اس کی حقیقت بھی دیکھ لینی چاہیے۔ سرسید کے تہذیبی
شعور کے ایک اہم ناقد سلیم احمد لکھتے ہیں :

”در اصل یہ وہی مذہب ہی فیشن ہے جسے ڈی ازم کہا جاتا ہے۔ ڈی ازم کا
مضمینہ یہ ہے کہ خدا اور کائنات کا تعلق ایسا ہے جیسے گھڑی اور گھڑی
ساز کا۔ گھڑی ساز نے گھڑی بنادی۔ اب گھڑی اپنے کل پرزوں کی مدد
سے چل رہی ہے، گھڑی ساز کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ سرسید کے
قانون فطرت کا تصور بھی یہی ہے۔ خدا نے کائنات کو بنادیا اور بے تعلق
ہو گیا۔ اب کائنات اپنے قانون کے مطابق خدا کی مداخلت کے بغیر اپنے
راستے پر رواں دواں ہے۔ یہ تصور ایک زمانے میں لوگوں کو بہت اچھا

لکھا: "اگر اس میں غرابی یہ تھی کہ بہت جلد لوگوں کو ایسے بے عقل خدا کی
موجودگی غیر ضروری معلوم ہونے لگی۔ انہوں نے خدا کا انکار کر دیا اور
خدا کی بزرگ عظمت کو خدا بنالیا۔"

سلیم امر کی اس رائے کے بارے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ ڈی ازم کے خفیے کو انہوں نے
بعض مفکرین کے انفرادی تصورات پر مبنی قرار دے دیا ہے۔ یہ بات جڈی ازم کے نام سے بیان
کئی گئی ہے، دراصل نیوٹن کی ایک تمثیل کی توجیح تھی۔ نیوٹن نے دنیا کو ایک عظیم مشین اور اپنی
یہاں کی منطق کے اعتبار سے خدا کو ایک میکنک کا نام دیا تھا۔ اس بات کو جوزف پریسٹلی
(Joseph Priestly) نے دنیا کو ایک گھڑی اور خدا کو گھڑی ساز کی مثال دے کر کھانے
کی کوشش کی اور یہ کہا کہ گھڑی اپنی کارکردگی کی حالت میں گھڑی ساز سے بے نیاز ہوتی ہے
ان دو انفرادی رایوں سے پتہ چل جاتا ہے کہ یہ خیالات نیوٹن اور پریسٹلی کے ہیں، ڈی ازم کے
خفیے کا اصل الاصول نہیں۔ دوسری بات یہ کہ لارڈ ہرڈٹ نے اسی زمانے میں ڈی ازم کے
مذہب اصولوں کو پانچ نکات پر مبنی قرار دیا تھا۔ ان نکات میں اس نے خدا کی عظمت، خدا کی
پرستش اور موت کے بعد سزا اور جہنم کے تصور کو غیر معمولی اہمیت دی۔ خطا تعمیرات کے مندرجہ
بالا اصولوں سے امتداد دیا جاسکتا ہے کہ سرسید کے تہذیبی تصورات پر تبصرہ کرنے والوں میں
سے بعض کے یہاں انکار کی تشکیل نو اور پیش کش میں کیا تسامحات ہوئے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ سرسید عقل کے قائل تھے اور ان کا تصور فطرت بھی
فطرت اور عقلیت کی مغربی روایت سے متاثر تھا اور یہ بات بھی غلط نہیں کہ انھوں نے مذہب
اور تہذیب کی تشریح و تعبیر کے لیے فطرت اور عقل کے مغربی تصورات کا استعمال کیا ہے اور یہ
بھی درست ہے کہ مذہب ہی قائد اور احکامات کے معاملے میں اپنے اس نقطہ نظر کے سبب سرسید
نے بعض ایسے نتائج نکالے ہیں جن سے اتفاق کرنا عقیدے کے معاملے میں الجھوتہ کرنے کے مترادف
معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک سرسید کے تہذیبی شعور کا سوال ہے تو اسے صرف تصور
فطرت کا زائیدہ قرار دینا درست نہیں۔ تصور فطرت کی مغربی روایت میں سرسید نہ تو ڈیکارٹ کو
قبول کرتے ہیں نہ ہابیس کو اور نہ نیوٹن اور اس کے بعد کے دوسرے مادیات پرست سائنسدانوں

کو۔ سرسید اگر کسی ایک فطرت پرست کو اپنے تصور تہذیب و معاشرت کی تفصیل بیان کرنے ہوئے کسی حد تک شالی نمونہ بنانے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ جان لاک ہے جو اپنے عہد کے مفکرین اور دانش دانوں سے الگ اور مختلف بھی ہے اور ماڈلے کو مادرِ رائیت سے ہم آہنگ کرنے کا اثر دینے کے باعث سرسید کے مذہب پسند ذہن کے لیے ایک مہمارے کا کام بھی نہ سکتا ہے۔ جان لاک کے نظریات، فلسفہ عقلیت کے قین اہم اجزاء : ۱۔ تجربیت کے علمی پہلو، ۲۔ افادیت کے اخلاقی تصور، اور ۳۔ انفرادی آزادی کے سیاسی تصور۔ یہ سب ہیں اور عقیدے اور وہ جن کی گنجائش بھی پیدا کرتے ہیں۔

سرسید نے تہذیب کے موضوع پر اظہارِ خیال کرتے :

کے عنوان سے سائنٹیفک سوسائٹی میں تہذیب، شہرت، قات...

جیسے مسائل پر کچھ اس انداز میں لکھا ہے گویا وہ ساری باتیں جان لاک نے بیان کر دی ہیں۔ سرسید نے بھی لاک ہی کی طرح عقلیت کے غلطی کے کار آمد اجزاء کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ لاک سے بہت آگے بڑھ کر روحانیت، مذہب اور داخلی روشنی یا ضمیر کی اہمیت کو ہر جگہ نمایاں کیا ہے۔ یہی سبب ہے کہ جب وہ لکھتے ہیں کہ کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیے تو بجا طور پر عقائد کی درستی، مذہبی حقائق تک رسائی حاصل کرنے کی سنجیدہ کوشش اور مذہبی تعلیمات سے الگ خطوط پر راہ پانے والی رسوم کی اصلاح کی ضرورت پر اصرار کرتے ہیں۔ سرسید درستی عقائد کے بارے میں لکھتے ہیں :

”ہندوستان میں مسلمانوں کے عقائد مذہبی جو ان کی کتابوں میں لکھے

ہیں وہ اور ہیں اور جو ان کے دلوں میں ہیں اور جی کا ان کو یقین بیٹھا

ہوا ہے وہ اور ہیں۔ ہزاروں عقائد شرکیہ ان کے دلوں میں ہیں۔ پس

ان کی تہذیب کرنا اور اپنے عقائد کو سنت اسلام کے مطابق کرنا اور

اور اسی پر یقین رکھنا، تہذیب و دانش کی حاصل کرنے کی اصل

بڑ ہے۔“

اگے اپنے اسی معنی میں ”ذہنی معنی مسائل مذہبی“ کے ذیلی عنوان کے تحت رقمطراز ہیں :

”جہاں مذہب کے بعض صحیح اور اصلی مسائل ایسے ہیں جن کی پوری تحقیق و ترقیق اب تک نہیں ہوئی اور اگرچہ وہ مسائل فی نفسہ صحیح و درست ہیں، الا بیان واضح اور تحقیق کامل نہ ہونے کے سبب، علوم عقلیہ کے برخلاف اور تہذیب و دانش کی شکل کے خلاف معلوم ہوتے ہیں۔ پس ہم کو ان کی تشریح و تفسیر میں تہذیب کرنی چاہیئے۔“

ان دونوں اقتباسات سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سرسید کے نزدیک مذہب کی نقطہ تفہیم یا مذہبی معاملات میں برعات کے عمل و فعل سے اجتناب کو کیا اہمیت حاصل ہے۔ تہذیب کے نام سے وہ صرف توہمات کے ترک کرنے اور غیر مذہبی تصورات کی اصلاح کی بات نہیں کرتے بلکہ مذہب کی بنیادی باتوں، نفع قطعی اور احادیث رسول کی حقیقت و ترقیق کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ اگر سرسید کے نزدیک تہذیب کا دار مدار مغربی تہذیب کے ظواہر پر ہوتا تو نہ انھیں مذہب کی اہمیت پر زور دینے اور مذہب کی صحیح شکل و صورت کو باقی رکھنے پر اصرار کرنے کی ضرورت تھی اور نہ مذہب کے دیکھنے سے انسانی زندگی میں راہ پا جانے والی اقتدار پر۔ سرسید کے تصور تہذیب میں مذہب اسلام کی مرکزی حیثیت اس لیے بھی باقی رہتی ہے کہ وہ اسلام کو ایک ایسے معمولی قابل فہم اور کردار ساز مذہب کے طور پر دیکھتے اور ہمیشہ کرتے ہیں جس سے وابستہ رہ کر مسلمانوں کے اندر تہذیبی اور معاشرتی خوابیاں مشکل سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ سرسید لکھتے ہیں :

”اسلام نے جن چیزوں کو اچھا یا بُرا بتایا ہے وہ وہی ہیں جو فطر کی رو سے اچھی یا بُری ہیں۔ پس وہ بُری چیزوں سے بچنے کی، ان کو یقینی بُرا مان کر اور اچھی چیزوں کے حامل کرنے کی ان کو یقینی اچھا جان کر کوشش کرتے ہیں اور ٹیٹ مسلمان اور چمچے نابعدار سچے شریعت کے ہوتے ہیں۔ گناہ بھی کرتے ہیں اور گنہگار بھی ہوتے ہیں، مگر دغا باز اور منکار اور بیکار نہیں ہوتے۔“

سرسید کے انکار میں فطرت کی جو موزونیت ہے وہ اس اقتباس میں اسلام اور فطرت

کے بارے میں مطابقت ثابت کرنے کی کوشش سے عیاں ہے۔ سرسید کا امتیاز یہ ہے کہ
 ”نظرِ فطرت کو اپنے خیالات اور مقصدات کے سانچے میں ڈھال لیتے ہیں، نظریہ فطرت کی
 مادہ کی روایت کے سامنے ہتھیار نہیں ڈال دیتے۔ سرسید نے تہذیب سے متعلق اپنے متعدد
 خطا میں میں مذہب کو اس کی اصلی حالت میں دیکھنے اور رائج کرنے کی بات کہی ہے۔ ان کا
 خیال ہے کہ مذہب کی غلط شکلیں اور مذہبی مسائل کی غلط تفہیم بھی ان کو تہذیبی اعتبار
 سے آگے بڑھنے سے روکتی ہیں:

”خطا مذہب بلاشبہ تہذیب کا بڑا مانع ہے۔ اگر چہ۔۔

خطا خیالات اور بے جا تعصبات اور مسائل اجتہاد۔

اس طرح پرل جایا کریں کہ عملاً اور اعتقاداً اصلی احکام۔

ان میں کوئی تفرقہ اور تمیز باقی نہ رہے۔ بلاشبہ وہ انسان۔

اور تہذیب کا مثل مذہب غلط کے ماننے قوی ہے۔ الا یہ مذہب

جیسا کہ مذہب اسلام ہے۔ وہ کبھی خارج ترقی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس

مذہب کے احکام اور تہذیب و دانش کی کام دونوں متحد ہوتے ہیں۔“

مندرجہ بالا اقتباسات میں سے ایک میں مذہبی مسائل کی تحقیق اور علوم عقلیہ سے اس کی

تطبیق پر زور دیا گیا ہے۔ یہ ناقدین سرسید کا وہی نکتہ ہے کہ سرسید مذہب اور تہذیب

دونوں کو علوم عقلیہ اور تصور فطرت پر پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس اقتباس کے آخری جملے

میں بھی مذہب کے احکام اور تہذیب و دانش کی کام کو متحد بتایا گیا ہے۔ یہ بھی درحقیقت

اسی منطق کی توجیس ہے کہ جب مذہب اسلام کی مطابقت فطرت کے اصولوں سے ثابت کی

جاسکتی ہے تو تہذیب کے فطری اور ماضی اصولوں کو بھی ان سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔

سرسید کے تہذیبی تصورات پر جو اعتراضات کیے جاتے رہے ہیں۔ ان کا مرکزی حوالہ سرسید

کا یہی دیتا ہے۔ یہ رویہ سرسید کے نقطہ نظر کا حصہ بن کر نہ تو مذہب دشمن رہ جاتا ہے اور

نہ اقدار بیزار۔ اس کے باوجود سرسید کے تہذیبی شعور کا جائزہ لینے والے دانش وران میں

سے بیشتر نے فکر سرسید کے حرکات، ان کے زمانے کی غیر معمولی صورت حال اور مسلمانوں کی اجتماعی

ہزیمت اور بے یقینی کے احساس 'جیسے ستاروں کو یکسر نظر انداز کر کے سرسید کو عام سماجی اور سیاسی صورت حال میں اصلاحی کام کرنے والوں کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ انگریزوں کی صدی کے نصف اول کی نڈال آبادہ مثل تہذیب اور نصیب نمانی میں گزشتہ تین سو سال سے رفتہ رفتہ اپنی بالادستی کا لوہا نہانے والی مغربی تہذیب کے مینڈو نے ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کی تفصیل کے علاوہ کوئی راہ فرار ہی باقی نہیں رکھی تھی۔ اس پس منظر میں بھی سرسید نے محض اپنی اختراعی قوت اور اندھی تقلید سے کام نہیں لیا بلکہ انھوں نے جاہل مغربی تہذیب کے اُن عناصر کی تلاش جستجو کا آغاز کیا جن کے مدد سے وہ مسلمانوں کی مذہبی شناخت کو باقی رکھتے ہوئے ان کو قسیمی اور تہذیبی طور پر مالی میعادوں سے آشنا کر دیں، وہی سرسید نے اپنے ماضی کی تاریخ میں ایسے علائق اور دانشوروں کا انوکھ مل بھی دیکھا جن کو اپنے اپنے زمانے کی اضطراب صورت حال میں توازن اور اعتدال کی راہ کا انتخاب کرنا تھا۔ اس نقطہ نظر سے اسلامی تاریخ میں ایسی کئی مثالیں ان کے سامنے آئیں جن سے سرسید کے دینے کو توفیق ملی۔ اس سے پہلے کہ اسلامی تاریخ کے بعض دانشوروں کے طریق کار اور سرسید کی عام صورت حال کا ذکر کیا جائے، بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ایک جگہ کچھ اور ایسے اعتراضات پر ڈال لی جائے جن کی زوردار دامت یا بالواسطہ سرسید کے تصور تہذیب اور نظام احوال پر پڑتی ہے اور یہ دیکھنے کی بھی ضرورت ہے کہ ان اعتراضات میں انہوں نے صدی کے تہذیبی دباؤ اور مسلمانوں کی سماجی اور سیاسی حیثیت کو بھی کوئی اہمیت دی گئی ہے یا نہیں۔ جس عسکری پلے ایک شہرہ منسوب 'پیر دی مغرب کا انجام' میں لکھتے ہیں:

”پیر دی مغرب کے صحن ایک مٹی ہو سکے ہیں اور وہ یہ کہ کم مغرب کا طرز
احساس قبول کر لیں۔ لیکن ہم نے تھوڑی دیر کے لیے رک کر یہ نہیں سوجا کہ
ہمارا طرز احساس کیا تھا اور اس میں کوئی تبدیلی بھی آئی یا نہیں۔“

عسکری اس بیان کی مناجات اپنے دوسرے مضمون میں مشرق اور مغرب کی تہذیبوں میں
تفریق اور ان کے مابین خط استواء کھینچ کر کرتے ہیں:

”انسانی تاجیہ کی ظہم ترین اور بدایتی تہذیبیں تین ہیں 'چینی' ہندو اور

اسلامی، یونانی، یہودی اور ازمنہ وسطیٰ کی میری تہذیبیں اپنی اپنی
 جگہ قابلِ قدر ہیں، لیکن کسی نہ کسی اعتبار سے نامکمل ہیں۔ موجود مغرب
 کسی طرح روایتی تہذیب کے دائرے میں آتا ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں
 روایت کا وجود نہیں، بلکہ یہ بات بھی مشکوک ہے کہ جس معاشرے میں
 تہذیب نفس کا کوئی مرکزی اصل نہ ہو اسے تہذیب کہہ بھی سکتے ہیں
 یا نہیں؟

انسان کے طرز اسماکس کا جو تعلق تہذیب اور روایت سے
 خفی نہیں۔ لیکن اگر مغرب میں کسی تہذیبی روایت کا وجود نہیں تو مغرب
 پرستی اور عقل پرستی کو عسکری صاحب اپنی متعدد تقریروں میں تہذیب
 تنقید کا نشانہ بناتے رہے ہیں؛ اور خود عسکری کے فکری سلسلہ نسب میں شامل دانشور خصوصاً
 سلیم احمد اور دیگر نظیر حسن، حضرت پرستی اور عقلیت کی کس مغربی روایت اور تہذیبی مادیت کو
 سرسید کے تہذیبی شعور کی تنقیص کے حربے کے طور پر استعمال کرتے ہیں؛ سلیم احمد کا ذکر آگیا
 ہے تو اس ضمن میں سلیم احمد کے اہواز تنقید کا ایک نمونہ آپ بھی ملاحظہ کریں :

"سرسید اور حالی افراد کے نام نہیں ہیں بلکہ دہمات کے نام ہیں مغربی
 تہذیب سے مدبھیٹر کی اومین کش کش میں ان لوگوں نے جن خیالات
 اور رویوں کا اظہار کیا وہ لاشعوری طور پر جرگز چکے اور ایسے لوگوں کی
 ایک بڑی تعداد پیدا ہو چکی تھی جو مغربی خیالات کو قبول کرنے کے لیے
 نہ صرف تیار بلکہ بے چین تھے۔ چنانچہ سرسید اور حالی نے جب ان
 خیالات کا اظہار کیا تو نہ صرف بڑی دلاہ دلاہ ہوئی بلکہ انھیں عہد جدید
 کے اماموں میں تسلیم کر لیا گیا۔"

محمد بن عسکری اور سلیم احمد کے اعتراضات میں جس مشرقی روایت و تہذیب کو مرکزی روایت کے
 نام سے بار بار یاد کیا گیا ہے اس کا ذکر ایک سے زیادہ بار آچکا ہے، اس لیے اس کی مزید تکرار کی
 ضرورت نہیں، البتہ اس بات کی طرف توجہ دلائی جاسکتی ہے کہ محمد بن عسکری، سلیم احمد اور ان کے

ہم خیال 'پاکستان مشرقی'، مشرقی کی اصطلاح کو مناسب فتح پر استعمال کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس قلم سے مراد ان مشرق پسندوں سے ہے جو مغرب کی راہ سے ہوتے ہوئے مشرق کی طرف سے آئے ہیں اس کے معنایں میں اسلامی تاریخ، مذہبی روایت اور مسلمان دانشوروں کا ذکر تو کثرت سے ملتا ہے لیکن معتزلہ، ابن رشد، امام غزالی اور یہاں تک کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی جیسے تاریخ ساز مفکرین کا ذکر نہیں ملتا جنہوں نے صحیح معنوں میں اپنی دانش کا استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر مذکورہ علماء، مفکرین اور مذہبی دانشوروں پر ان حضرات نے تفصیل سے کلمہ لکھا ہوتا تو اس سلسلے میں ان کے وقت کا صحیح آئمانہ لگایا جاسکتا تھا جب کہ حقیقت حال یہ ہے کہ معتزلہ نے زیادہ شدت اور انتہا پسندی کے ساتھ بعد ابن رشد اور امام غزالی نے قدرے توازن اور اعتدال کو برقرار رکھتے ہوئے اسلام کی معاشرتی تعمیرات کی دینی روایت قائم کی ہے جس کو بعد میں شاہ ولی اللہ اور سرسید احمد خاں نے آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر میں عقائد و احکام کی عقلی تعمیرات کر کے سرسید احمد خاں نے ایک بڑے تسارع کا ارتکاب کیا۔ اس تسارع کا حامل جواب امت مسلمہ کی طرف سے ان کو یہ ملا کہ ان کی تفسیر اس حد تک ناقابل اعتبار گردانا گیا کہ وہ طاق نیاں کی زینت بھی کر رہ گئی۔ سرسید کے لیے شاہ ولی اللہ کی کتاب حجتہ اللہ الباقہ ایک بعیرت افروز کتاب ثابت ہوئی تھی۔ اس لیے کہ حجتہ اللہ الباقہ میں شاہ صاحب نے شمار اسلامی کی غلفیاز اور عقلی توجیہ اس لیے کی تھی کہ ان کے زمانے کے روشن خیال مسلمان اگر چاہیں تو اپنے مذہب کو عقل کی کسوٹی پر بھی پرکھ کر دیکھ سکیں۔ سرسید نے بھی اپنے نظام ہکھار کو اسی طرح مرتب کیا اور شاہ ولی اللہ ہی کی طرح اس بات کی کوشش کی کہ مذہب کی عقلی توجیہات کے وسیع سے اپنے زمانے کے تعلیم یافتہ اور سماجی دباؤ کی کش مکش میں مبتلا مسلمان اپنے دل سے ان شکوک و شبہات کا ازالہ کر سکیں جو مذہب کی طرف سے احساس غلو بیت کے نتیجے میں پیدا ہو گئے تھے۔

سرسید احمد خاں نے شاہ ولی اللہ کی اس روایت کی نہ صرف تویسیر کی بلکہ ان کو مغربی فکر و فلسفے کی تاریخ کے مطالعے کا موقع ملا تھا اس ضمن میں اس سے بھی خاطر خواہ فائدہ اٹھایا۔ سرسید کے متقدمین علماء کو یہ موقع ظاہر ہے کہ نہیں ملا تھا چنانچہ سرسید نے قیام انگلستان کے

زمانے میں حاصل کی گئی نئی معلومات اور اسلامی تاریخ کے بعض غیر رسمی فکری رجحانات کی آمیزش سے اپنے لیے ایک جامع نظام فکر مرتب کیا۔ اس نظام فکر میں اقدار کو زیریں لہروں کی طرح باقی رکھنا اور پرستی میں مسلمانوں کی اجتماعی عزت نفس کی بحالی کو اپنا بڑا مقصد قرار دیا۔ یہی سبب ہے کہ سرسید کے تصور تہذیب کی اوپری سطح پر روحانیت اور اخلاقی اقدار کا ذکر کرنا عادتاً ہے لیکن سماجی اور تہذیبی اصلاح کے ہر پہلو میں کہیں نہ کہیں اخلاقی اقدار کی توجہ ضرور ملتی ہے۔

فحس کیا جاسکتا ہے۔ سرسید مسلمانوں کو وسیع معنوں میں پاک بھی دیتے ہیں اور معاشرہ تہذیب کے فیوض و برکات سے انھیں۔ لیکن وہ اس بات کو کبھی فراموش نہیں کرتے کہ دنیاوی غلات۔

اور ایمان کے ساتھ بھرتہ نہیں کیا جاسکتا۔ سرسید اپنے تہذیبی شعور سے مدد لے کر مغرب کی اعلیٰ روحانی اور مادی قدروں کو ہم آہنگ کرتے ہیں اور ان دونوں کی شمولیت سے ایک نئے تصور تہذیب کی داغ بیل ڈالتے ہیں۔ یہ وہی تہذیبی تصور ہے جس کا عنوان بعد میں علامہ اقبال نے حاصل کیا اور شرق کی روحانیت (یا جمال) اور مغرب کی مادیت (یا جلال) کو ہم آمیز کر کے انسان کامل کا خواب دکھایا تھا۔ اگر سرسید کے بعد کے زمانے میں اقبال یہ فحس کر سکتے ہیں:

لے گئے تثلیث کے فرزند میراث خلیل

خشت بنیاد کھسا بن گئی خاک حجاز

تو پھر سرسید نے اگر اقبال سے پہلے تثلیث کے فرزندانوں کی تہذیب کے عمدہ عناصر کو اپنے نظام اقدار کا حصہ بنانے کی کوشش تو اسے سرسید کے تہذیبی شعور کا اجتہادی پہلو کیوں نہ قرار دیا جائے۔

تہذیب کا لفظ اگر اپنے اصلاحی معنوں میں تصور اقدار اور اس کی موضوعی اور مادی تمام جہات کا اعادہ کرتا ہے تو سرسید کا تہذیبی شعور صحیح معنوں میں ایک ایسا ہمہ گیر تہذیبی شعور تھا جس میں روحانیت کے ساتھ مادیت اور دنیا کے ساتھ دین کا توازن برقرار رکھنے کا رجحان نمایاں ہے۔ سرسید کے تہذیبی رویے کو ان کے پورے دائرہ کار کے تناظر میں رکھ کر

ہونے لگے۔ نتیجہ یہ کہ پہلے پندرہ فیصلوں اور قہلوں کی شکل میں آیا ہے۔ معروف اس بات کی ہے کہ سرسید کے فکر و عمل کو انیسویں صدی کی سماجی اور سیاسی صورت حال 'اسلامی اور مغربی فکری نمایاں اور تضاد' اور بے یقینی کی سرحد پر کھڑے ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی کیفیت جیسے تمام مسائل کو پس منظر میں رکھ کر اذہر نور مطالعے کا موضوع بنایا جائے۔ یہ مضمون سرسید کے تہذیبی شعور کا پورا سیاق و سباق چھین کر کے کی شخص ابتدائی 'کوشش' ہے، سرسید کے تہذیبی رویے کی وکالت نہیں۔ اس لیے کہ سرسید کے تہذیبی شعور اور سماجی بصیرت کی قدیمیت کے یقین کا کام ہنوز غیر مشروط ذہن اور صحیح زاویہ نگاہ کی تلاش میں ہے۔ ◆◆

حواشی

۱۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، سید عابد حسین، ص ۱۱۴ اور Encyclopedia Britannica

P. 657-60 (1982)

۲۔ قومی تہذیب کا مسئلہ، سید عابد حسین، صفحات ۱۱۳-۱۱۵

۳۔ سرسید اور حالی کا تصورِ ملت، ڈاکٹر سید ظفر حسن، ص ۱۱۶

۴۔ Indian Islam and Modern Thought Weit Breacht (1905)

۵۔ Backgrounds of American Literary Thought P. 84

Q.W. Horton & H.W. Edward

۶۔ اسلامی تہذیب، جدید تہذیب اور ادب (رسالہ روایت و لاہور) ص ۲۶۲

۷۔ Backgrounds of American Literary Thought P. 59

۸۔ ایضاً۔ ۹۔ منتخب مضامین سرسید، مرتبہ: مفتاح احمد صدیقی، ص ۴۱

۱۰۔ مقالات سرسید، حصہ سوم، مرتبہ: محمد اشہل پانی پتی، حصہ دوم ص ۲۲

۱۱۔ مقالات سرسید، مرتبہ: عبداللہ خوشگی، ص ۵۰

۱۲۔ پرویز مغرب کا انجام (شاہ بابا دبان) محمد حسن عسکری، ص ۱۰۳

۱۳۔ مشرق کی بازیافت، مرتبہ: ابوالکلام آزاد، ص ۳۳۔ ۱۴۔ روایت و لاہور، ص ۲۶۳

سرسید: معاشی افکار اور ترقیاتی منہ

شاہ محمد وسیم

سرسید، ان کے افکار اور ان کی تحریک پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ان کی نظر آفاقی تھی۔ ان کے اصلاحی اور ترقیاتی منصوبے معاشیات کا اساس بھی کیے ہوئے تھے۔ وہ ہندوستانیوں کی ہمہ جہت ترقی کے خواہاں تھے۔ وہ شخصی ترقی کے ساتھ ساتھ اجتماعی اور قومی ترقی پر زور دیتے تھے کیونکہ "قومی ترقی مجبور ہے شخصی عزت، شخصی ایمان داری، شخصی ہمدردی کا۔ اسی طرح قومی تنزل مجبور ہے شخصی سستی، شخصی بے عزتی، شخصی بے ایمانی، شخصی خود غرضی اور شخصی برائیوں کا۔" ۱

سرسید نے ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کے زوال و پستی کا خود مشاہدہ کیا تھا۔ ان کی آنکھوں نے عروج و زوال دیکھا تھا اور وہ ہر بھی۔ غدر جس میں کچھ کر گزرنے اور نئی صبح کی آمد تھی، صبح کی ٹرپ اور ایک کھلی ہوئی قوم کے اقدامات اپنے اہل بار کے ساتھ جلوہ گرتے اپنے ساتھ بربادیاں بھی لے کر آیا۔ انگریزوں نے منصب اور جاگیریں جھیننا شروع کر دیں۔ ایک بدگماں حکومت مسلمانوں کو غیظ و غضب کی نگاہوں سے دیکھ رہی تھی۔ لہذا عہدوں سے محرومی، اقتصادی بد حالی اور سماجی تنزل لوگوں کے حصے میں آئے۔ وہ بدہ اور وقار جاتے رہے۔ سرسید نے قوم کے اس غم کا اظہار اس طرح کیا کہ جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔... آپ یقین مانیں کہ اس غم نے مجھے بڑھا کر دیا۔"

نیز یہ کہ :

ہم نے ایک نواب زادے کو جو ابھی خدر میں تباہ ہوا تھا، دیکھا تو ہم کو شبہ ہوا کہ شاید یہ کوئی تباہ کو فروش ہے۔ ہم نے انشاء اللہ حناں کے پوتے کو بھی دیکھا ہے اور ہم کو اسی کی حالت اور صورت سے ہرگز اس بات کا یقین نہ ہوتا تھا کہ ایسے نامور کی نسل میں ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے؟ ہم نے بادشاہ زادے بھی دیکھے جو گورکھ پور کو سیٹی پر لگانے اور طوطوں کو بچروں پر اڑانے اور بیروں کو لڑانے کے سوائے اور کوئی شوق نہ تھا ہرگز نہ رکھتے تھے اور جب ہم منظر کرتے تھے تو ہم کو خود اعتراف کرنا پڑتا تھا کہ بلاشبہ یہ قوم تباہ ہو جانے کے لائق ہے۔^۱

اس تجربے کے ساتھ ساتھ گرام واقعات، خیالات اور رجحانات کا بھرپور احاطہ کریں تو ہم اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ "انیسویں صدی کا ہندوستان اپنی کامیابیوں اور ناکامیوں کے لحاظ سے مشرق وسطیٰ اور اٹھارہویں صدی کا زائیدہ تھا لیکن ہر زمانہ تسلسل کی طرح نہ تو خالص اور تقابلی نہ خطا مستقیم کی طرح پیدا ہوا، دیہاتوں کی سخت جانی، تہذیبی اثرات کے اختلاط، مساشی تیزات اور سیاسی حالات نے اپنے بھید، مرکب اور تضاد عناصر پیدا کر دیے تھے کہ تصورات اور اقدار کے نئے نئے ملتے جلتے ہوئے جو نڈال پذیر مساشی حدود کے اندر اپنے پجاری رکھتے تھے۔ یہ پھل اور اضطراب، بننے اور گزرنے کی یہ جدوجہد اور کش مکش ذبے سنی تھی اور نہ اتفاق بلکہ اس کے اندر مرنے اور پیدا ہونے کا کرب تھا، کسی سانچے میں ڈھل جانے کی بجائے سنی تھی، بگاڑنے کا خم اور خون اور بنانے کا احساس عدول تھا اور یہ سب کچھ صدیوں کے کچلے ہوئے اربابوں اور خواہوں، مشرق و مغرب کے تصادم سے پیدا ہونے والے تاریخی تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ اس حرکت اور ذوق نمود کی ایک شکل وہ تحریک تھی جو علی گڑھ تحریک کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔^۲ اور اس کے روح رواں تھے سر سید احمد خاں۔

خدر کے بعد صورت حال یہ تھی کہ مسلمان انگریزی تعلیم میں بہت پچھڑے ہوئے تھے اور جو مسلمان انگریزی پڑھ بھی لیتے تھے، انہیں بعض اوقات نوکریاں صرف اس بنا پر نہ دی جاتی

تھیں کہہ سکتے تھے۔ یہ بات اُردو کے مسلمانوں کی وضاحت سے واضح اور ثابت ہو جاتی ہے۔ میں میں مثلاً اُردو باتوں کے انھوں نے یہ بھی لکھا تھا :

”اگر میں روپے ماہولہ کی نوکری بھی مرت ہو جائے تو ہم دنیا کے سب سے دردناک مقامات تک سفر کرنے ہمارے کی برائی چوٹیوں پر ہٹھ جانے اور سائیریا کے انسان بیابانوں میں بھٹکتے پھرنے کے خوشی سے تیار ہیں۔“

یہ بات تو ان باہمت اور غالباً باصلاحیت مسلمانوں کی تھی۔۔۔ معاشرے اور ماحول میں سانس لے رہا تھا، وہاں جہات کا بول : خیالی نے دلوں کو پرمردہ کر دیا تھا۔ ہمت جواب دے چکی تھی اور نئی حکمت عملی کا طلب گار۔ تعلیم جو مروج تھی، وہ اس طرح کی تھی :

”جو علوم مسلمانوں میں مروج ہیں وہ بلاشبہ غیر مفید ہیں اور حسب احتیاج وقت نہیں ہیں اور یہی باعث ان کی مفلسی اور حق جی کا ہے کیونکہ مفلسی کا اصل سبب جمل ہے اور غیر مفید علوم کا عالم اور جاہل دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ اس سے نہ لوگوں کو کچھ فائدہ پہنچتا ہے اور نہ وہ خود کچھ اپنا بھلا کر سکتے ہیں جو تعلیم کے حسب احتیاج وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہوتی ہے اور جیسا کہ ایک مغلند آدمی کا قول ہے اگر حسب احتیاج وقت لوگوں کی تعلیم و تربیت نہ ہو تو اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ لوگ اول مفلس اور محتاج اور پھر نالائق اور کاہل اور پھر ذلیل و خوار اور پھر چور و بدعاش ہو جاتے ہیں۔“

اسی لیے سریتد نے ہندوستانیوں اور خاص کر مسلمانوں کو جو پچھڑے ہوئے تھے، ترغیب دلائی کہ وہ اپنی اولادوں کو جدید تعلیم کی دولت سے اہمال کریں۔ کیوں کہ اس کے بغیر حقیقی ترقی ناممکن ہے۔ وہ عربی زبان کی تحصیل کے بھی قائل تھے کیوں کہ یہ ”ہمارے باپ دادا کی مقدس زبان ہے جو فصاحت و بلاغت میں سمٹک زبانوں میں لائقانی ہے (اور) اس زبان میں

ہمارے مذہب کی دہائیں ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ آواز بھی بلند کرتے تھے کہ ”جگہ ہماری معاش، ہماری بہتری، ہماری زندگی بآرام بسر ہونے کے ذریعے جگہ ہمارے اس زمانے کے موافق انسان بنانے کے وسائل انگریزی زبان سمجھنے میں ہیں تو ہم کو اس طرف بہت توجہ کرنی چاہیے۔“ اس طرح سرسید کے نظریات موجودہ زمانے کے نظریے پریشہ دراز، تعلیم

(Professional Education) سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں کہ تعلیم برائے تعلیم ہی نہ ہو بلکہ اس کا مقصد اس کے حامل کی سماجی، اقتصادی اور ثقافتی زندگی کو بہتر سے بہتر بنانے سے تعبیر ہوتا کہ تعلیم ذریعہ ترقی بن جائے۔ سرسید تعلیم کے ساتھ ساتھ تربیت کو اس کا جائز مقام عطا کرنے کے طرفدار تھے۔ تعلیم و تربیت کے بغیر ترقی اور خوش حالی ناممکن ہے۔ وہ تعلیم نسواں کے بھی قائل تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ انھیں بھی جدید تعلیم دی جائے۔ انھیں دست کاری اور مختلف النوع صنعت و حرفت اور کاموں کی تعلیم دی جائے۔ یہ خیال اس بات کا غاڑ ہے کہ سرسید جانتے تھے کہ صنعت و حرفت اور پیشہ دراز مہارت انسان کی معاشی حالت کو بدل سکتے ہیں۔ اس طرح بتدریج معدوم ہونے والی چھوٹی اور گھریلو صنعتیں اپنی حیثیت تو بھی پاسکتی تھیں۔ کیوں کہ ملک میں گھریلو اور چھوٹی صنعتیں جو روزگار کا باعث اور آمدنی کا ذریعہ تھیں، رفتہ رفتہ انگریز، ڈچ، پرتگالی اور فرانسیسی تاجروں کے ہاتھوں اس تیزی سے زوال پذیر ہو رہی تھیں کہ وہ اپنی اپنی مشینوں سے بنائی جانے والی مصنوعات کی کھیت کے لیے ہندوستان میں بازار بٹھاتے جاتے تھے۔ صنعتی مراکز سورت، ڈھاکہ، مرشد آباد سب ہی اقتصادی بد حالی اور بربادی کے دامن پر پہنچ چکے تھے۔ ہاتھ کر لگا کی صنعت لکھا شائر کے سوئی مل کے سامان کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو چکی تھی۔ شاہی کے زوال نے کاریگریں اور صنعت گروں کو خنفس کر دیا تھا۔ کیوں کہ ان کے سامان کا منہ مانگا دام دینے والے راجہ، مہاراجہ اور نواب نہ رہے تھے۔

سرسید نے بر محل تدبیر کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے آنے والے وقت میں خطرات سے ہشکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ جس تیزی سے بربادی ہو رہی ہے اس کی وجہ سے یہ بات مساف ظاہر ہے کہ آئندہ چند سالوں میں مسلمانوں کو مصلیٰ، بادرچی خانوں اور گھاس پھیلنے کے ٹھکانوں کے علاوہ اور کہیں نہ پایا جائے گا۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، 'صنعت و حرفت اور گھریلو صنعتوں کے نڈال پذیر ہو کر تب ہی
 بے حاصل تھے۔ اقتصادی بحالی اور محمد کا دور دورہ تھا۔ علوم جو مسلمانوں میں رائج تھے۔ سب
 احتیاج وقت نہ تھے کہ سہدا بننے۔ سرسید کی آئندہ تھی،

• میں ہندوستانیوں کی ایسی تعلیم چاہتا ہوں کہ اس کے ذریعے ان کو
 اپنے حقوق حاصل ہونے کی قدرت ہو جائے۔ اگر گورنمنٹ نے جائز
 حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے ہیں جس کی ہم کو شکایت ہو تو بھی ان
 ایکویشن وہ چیز ہے کہ خواہ طوعاً و کرہاً ہم کو دلائی گی۔

جدید اور اعلیٰ تعلیم ہی ہر دور کی بھار اور اس کی ضرورت
 محض تعلیم برائے تعلیم کا تصور انسان کو صحیح عالم میں کامیابی کے
 پورے کرنے کی طرف رہبری نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر بدلتے ہوئے

اپنی ہیئت اور رنگ بدلتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر خود علم تاریخ و جغرافیہ
 درباروں، حکمرانوں، شہزادوں اور محلوں اور ان سے وابستہ لوگوں کے حالات اور طبقہ، اثرات
 کے احکام اور ارشادات کو قلب بند کرنے، ان کے خیالات و افکار کے اظہار کو یکجا کرنے اور جنگوں
 اور صلح کے معاہدوں کے تاریخ واری بیان کا نام تھا۔ مگر وقت بدلتا رہا، اقدار اعلیٰ مقرر ہوتے رہے،
 پیمانے اور سانچے بدلتے گئے۔ خود سماجی، اقتصادی اور سیاسی ڈھانچے نظریات کے ساتھ ساتھ
 بدلتے گئے اور اب تاریخ حیات انسانی کے رنگارنگ احساسات، اقدارات، سر بلندی، سرفرازی،
 فتوحات، شکست، صلح، دکھ درد، بربریت اور انسانیت کے تصادم سے پیدا شدہ صورت حال اور
 افکار انسانیت کی ارتقاء، ایذا و ات اور موجودات کو خود اصولوں کی زریں راہ گزاروں سے استقامت
 اور سر بلندی کے ساتھ گزرنے اور گزارنے کا نام بھی ہے۔ سرسید کہا کرتے تھے کہ عالمی تاریخ کا
 علم بہت نازک مراحل کا رُخ مٹا سکتا ہے۔ وہ خود تاریخ کو انسان کی حاصل شدہ کامیابیوں
 اور ناکامیوں کی تفصیل کی طرح دیکھنے کے قائل تھے۔ ان کے خیال میں یہی بات ہمیں غلطیاں کرنے
 اور ٹھوکریں کھانے سے بچا سکتی ہے۔

کچھ بھی ہو سرسید تا مگر امیدیں جدید اعلیٰ تعلیم سے وابستہ کیے ہوئے تھے۔ وہ چاہتے

تھے کہ اخلاق بلند ہوں، طرز معاشرت میں نفاست ہو اور معاشی ترقی کی راہیں ہموار ہوں۔ یہ سچ ہے کہ معاشی ترقی و خوش حالی جو یا سائنسی و ٹیکنیکی ایجادات اور کمالات ہوں، سب اعلیٰ تعلیم ہی کے مرہون منت ہیں۔ یہ تعلیم ہی ہے جو عظم و کمون کی رہبری، شاہراہ ترقی پر منزل بہ منزل کرتی ہے۔ معاشی ترقی کی راہیں خود کو ہموار ہوتی چلی جاتی ہیں۔ سائنٹیفک سوسائٹی کے مقاصد بیان کرتے ہوئے سرسید نے پرنسپ (Principes) لکچر اعلیٰ گزٹ کو تحریر کیا تھا کہ اس سوسائٹی کے اہم مقاصد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زراعت کے بہتر طریقوں سے کسانوں کو روشناس کروایا جائے تاکہ عوام کی معاشی حالت سدھرے اور حکومت کی مالگزاری بڑھے۔ اسی مقصد کے تحت انھوں نے رابرٹ ایس برن (Robert S. Burn) اور سی۔ ٹولیس (C. Towlison) کی تصنیفات کا اردو ترجمہ کروایا۔ Science of Mechanics پر اس لیے زور دیا کہ اس کاظم ہندستان میں کے لیے یورپ کے بہت سے اوزار اور مشینوں کے استعمال کو آسان بنائے گا جس سے ہندوستان کو بے شمار فوائد حاصل ہوں گے۔

ترقی پذیر زراعت میشت کی خوش حالی اور نمود کی ضامن ہوگی اور میشت کی ترقی اور خوش حالی سے افراد کی فلاح و بہبود ہوگی۔ اس طرح سرسید اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ معاشرے کی بہتری سے عوام کی بہتری اور عوام کی بہتری سے معاشرے کی خوش حالی اور ترقی ہوگی۔ وسائل بڑھتے جائیں گے۔ پیداوار، خورد و فروخت اور تجارتی لین دین سب ہی کے بڑھنے سے حکومت کو حاصل ہونے والی مالگزاری اور ٹیکس بھی بڑھنے لگیں گے۔ ملک میں دولت کی پیداوار بڑھنے سے زراعت اور صنعت کے شعبوں میں ترقی ہوگی اور ان سب کا مجموعی فائدہ عوام کو حاصل ہوگا۔

سرسید کی نظر میں تعلیم صرف نوکریوں اور خاص کر سرکاری نوکریوں کا ذریعہ محض نہ تھی بلکہ تجاہل، صنعت و حرفت اور پیداوار سب کچھ اسی کے ذریعے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ آج جب کہ خود اپنی ملازمت (Self Employment) کی اسکیموں پر زور دیا جا رہا ہے، سرسید کے زیر الفاظ اپنی سوزیت کا اظہار کرتے ہوئے ہیں دعوتِ مفکر عمل دیتے ہیں :

... مگر تم یہ دیکھو کہ کوئی اور نتیجہ بھی تسلیم کا ہے یا نہیں؟ آپ خیال

مجھے کہ ہندوستان میں میں ہزاروں قسم کی چیزیں تہمت کے نادرے کے واسطے بوجہ ہیں اور پیدا ہوتی ہیں، ہمارا ملک ہے اسے چیزیں ہمارے ہاتھ میں ہیں... مسند کے امداد ہمارا کوئی حصہ نہیں ہے، غیر ملکوں سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ہم کو چاہیے کہ دوسرے ملکوں میں آؤ گے کہنیاں قائم کریں جس سے اعلیٰ درجے کے تاجر ہوں۔ ملک کی پیداوار قدرتی چیزیں جو زمین میں گڑی پڑی ہیں، اس سے غائب اٹھاویں۔ اس طریقے سے کو اپنے ملک میں اپنے ہی بھائی کا دھوپ لے کر آنا اٹھاویں، ملک میں ترقی نہیں ہو سکتی۔

تعلیم و تربیت کو بروئے کار لاتے ہوئے خود اپنے تجارتی ادارے

صنعت و حرفت کو فروغ دینے اور بیرونی تجارت کو بڑھاوا دینے کی بات۔۔۔ دورِ اٹھارویں تھا۔ نہایت کتنی ہی ترقی کیوں نہ کرے، میشت کی ترقی و نمود کی رفتار کتنی ہی تیز تر کیوں نہ کر دی جائے، ہر فرد کو اس کی پسند کی نوکری دینا اور آمدنی کو اس کی خواہش کے مطابق بٹھانے رہنا اگر ناممکن نہیں تو بہر حال مشکل ضرور ہے۔ اسی لیے سرسید نے خود اپنی لازمت (Self Employment) کے اصول کو اُجاگر کیا۔

سرسید، ہر اقتصادیات نہ تھے مگر ان کا مشاہدہ، ان کی نظر اور تجزیاتی قوت منکر نے اصول مرتب کروا دیے۔ پہلے سے ایک اقتصادی نظریہ (Mercantilism) 'دنیائے اقتصاد' تجارت و لین دین میں بروئے کار تھا جس کا مرکزی خیال بیرونی تجارت کے ذریعے دولت حاصل کرنا تھا، تاکہ باہر سے آنے والا سونا، چاندی اور جواہرات، حکومت اور میشت کو مضبوط کر کے استحکام بخشیں اور ایک مستحکم اور مضبوط حکومت کے ہاتھوں عوام بھی خوش حال رہیں اس طرح یہ نظریہ بیرونی تجارت اور کرشیل لین دین سے جڑا تھا۔ اس طرح کہ بیرونی تجارت کو بڑھاوا ملے اور بدلے میں گران قدر دھات [سونا چاندی] و غیرہ ملک کے اندر آئے تاکہ ملک ترقی کرے اور خوش حال ہو، یہاں ایک مضبوط حکومت عوام کی خوشحالی کی ضامن ہو۔

سرسید نے ہندوستانی معاشیہ اور اس کے مسائل کا تجزیہ ہی نہیں کیا بلکہ ایک

مصلح ایک مدبر کی طرح ان کا حل بھی پیش کیا۔ انھوں نے عدوت کی پیداوار اور محبت کی ضرورت کی ضرورت کی طرف اشارہ کیا ہے:

”دیکھو کوکھی اس قہیل اور کوکھی اس قہیل میں ڈانٹنے سے روپیہ بڑھ نہیں جاتا جب تک کہ باہر سے لاکر روپیہ ڈالا نہ جائے۔ جب تم ایسا کرو گے اس وقت بے شک جس طرح ہمارے ملک کا روپیہ دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیہ اپنے ملک پہنچا دیں گے۔ یہ سب باتیں ہم کو صوفیائی ایکویشن کے نہ ہونے سے حاصل نہیں ہوتیں۔“

سر سید جانتے تھے کہ لوگ صرف حکومت ہی کے سہارے نہ چلتے رہیں بلکہ خود بھی اس بات پر غور کریں کہ انھیں اپنی حالت سدھارنے کے لیے کیا کرنا چاہیے؟ انھوں نے کہا کہ اگر ہندوستانی مسلمان ایسا نہیں کریں گے تو نہ تو عزت پاسکیں گے نہ بلند منہسی نہ تہذیب آتھ آئے گی اور نہ تمدنی۔ اس طرح سر سید ہندوستانیوں کو ”خود اعتمادی“ اور ”امداد باہمی“ کا سبق دے رہے تھے۔ اپنے کو تقدیر کے حوالے کر کے حکومت وقت سے امداد کی وضاحت کرتے رہنا نہ تو کافی ہے اور نہ مناسب۔

یہ اہم صنعت اور تجارت سب کا اپنا اپنا مقام ہے۔ سر سید کہتے تھے:

”تجارت کی بہت سی شاخیں کھلی ہوئی ہیں اور ان انگریزی خواں طالب علموں کو جو خاص اسٹینڈرڈ تک یعنی بی۔ اے کی ڈگری تک پہنچ گئے ہیں، صلاح دیتا ہوں کہ وہ اپنے تئیں سویٹزرلینڈ یعنی صنعت تجارت میں مشغول کریں۔ اس سے بہتر ان کے لیے کوئی بات نہیں اور جب ایسے تعلیم یافتہ کثرت سے ہو جائیں گے تو خود بخود ان کو یہی کام کرنا پڑے گا۔ مگر اس کام کو کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ لوگوں کو ان پر اعتماد ہو اور ہم کو خدا سے امید ہے کہ ہمارے کالج سے ایسے نوجوان تعلیم یافتہ نکلیں گے جو اس قسم کے کاموں میں نہایت فہم اور مستعدی اور ایمان داری سے مصروف ہوں گے۔“

ظاہر ہے کہ کسی ایسے کام کو کرنے کے لیے کہ جس میں فسخ و نقصان دونوں ہو سکتے ہوں، جو کم برداشت کرنے والوں (Enterpreneurs) کی ضرورت ہے جو مسابقت کر کے آگے بڑھنا جانتے ہیں۔ اس کے لیے صرف تعلیم ہی نہیں بلکہ ایک صنعتی اور زرعی طور سے محنت مند معاشرے کا وجود ضروری ہے۔ سرسید نے معاشرے کی زبوں حالی اور اس ضمن میں خیالات کے پھڑکے ہی کا ذکر اس طرح کیا :

”یہ بھی معلوم ہے کہ وہ نوجوان انگریزی خزانہ گریجویٹ نے سمجھنا نہ سکتے :

کام سیکھا اور چاہا کہ ٹخن کا کارخانہ جاری کریں۔“

کہا کہ ٹخنہ کھلاؤ گے اور وہ مجبور ہو گئے۔ ”انگریز نے :

لڈز کے جہاں ہیں اور بہت جلد جاتے رہیں گے۔“

مذہب بالائے خیال کے علاوہ اور بھی وجوہات تھیں کہ جن کے باعث :

عام نہ تھی۔ سرسید نے اس امر کی نشان دہی اس طرح کی :

”مسلمانوں میں جو لوگ دولت مند ہیں وہ تجارت کی طرف مائل نہیں

ہیں اور نہ ان کو ضرورت ہے کہ تجارت کے ذریعے سے کچھ دعوہ پیدا

کریں۔ ضرورت ہے ان مسلمانوں کو جو قلیل سرمایہ رکھتے ہیں اور جب

تک کہ کثرت سے لوگ آپس میں شریک نہ ہوں، اس وقت تک کوئی

کام تجارت کا جاری نہیں کر سکتے۔“

کامیاب تاجر اور جاری اور ساری رہنے والی تجارت کے لیے ضروری شرائط کو بھی سرسید نے

نہایت ہی مؤثر انداز میں بیان کیا ہے :

”اس طرح پر لوگوں کا تجارت میں شریک ہونا متعدد امور پر منحصر ہے۔ سب

سے مقدم یہ ہے کہ ان شرکاء میں پوری پوری اوفشٹی (Honesty)

اور ایمانداری موجود ہو اور اُن کی تمام ہمت تہات ایمانداری سے اس بات میں

مصروف ہو کہ اس کارخانہ تجارت کو ترقی اور فائدہ مندی حاصل ہو۔“

”دوم تجارت کے کام کے لیے مستعدی اور وقت کی پابندی اور اپنی

ٹیلی کاپ کا سب سے زیادہ مقیم چیز ہے۔

• سوم تہمت من گھڑتے بیٹے نہیں جوتی بلکہ اس کے لیے من گھڑتا اور

ایک ملک سے دوسرے ملک میں جانا بھی لازمی اور ضروری ہے۔

• چہارم تہمت میں ایک بڑا کام ایجنٹ ٹکے یعنی کسی ملک سے کوئی چیز

نبرد کرانا اور کسی چیز کو کسی ملک میں لے جا کر بیچنا اور اس بات کا نتیجہ

کچھ چیز کے خریدنے یا بیچنے کی قیمت وہ بتاتا ہے وہ بالکل صحیح اور سچی

ہے اور کچھ دغا فریب اس میں نہیں ہے، اس لیڈٹ کی ایمانداری

پر منحصر ہے۔^{۱۰}

اس طرح سرسید نے تہمت کے فوائد گنوانے کے ساتھ ساتھ اس کے صحیح طرح کا دل پر بھی

نور دیا ہے اور ساتھ ہی تہمت کے انفرادی اور ملکی فوائد کے مدنظر اس کو پہنانے کی بات بھی

کہی ہے۔

سرسید جانتے تھے کہ زراعت کسی بھی معیشت میں ریلوے کی ڈبے کی مانند ہے۔ اسی لیے

حکومت کے سامنے پیش کی جانے والی ذراعتی کالج (College of Agriculture)

کی تجویز کے نام منظور کیے جانے پر انھیں بہت مل ہوا تھا۔ کیونکہ یہ ایک کارآمد اور ہمیشہ ہا تجویز

تھی۔ اور سرسید کا افسوس کرنا تاق بہانہ تھا کیوں کہ کس بھی معیشت کی نمود کے لیے ذراعتی ترقی

اشد ضروری ہے۔ کوئی نہیں جانتا کہ تعلیم و تربیت کے بعد زراعت کے کام آنے والے گریجویٹ

بلاشبہ زیادہ موثر اور کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ زراعت کے ساتھ ساتھ معیشت خوش حالی کی

طرح بتدیگ بڑھتی رہتی ہے۔ یہ خوش حال زراعت ہی ہے جس کی بناء پر امریکہ، کناڈا، نیوزی لینڈ

اور آسٹریلیا وغیرہ صنعتی ترقی کی منزلیں بتدیگ گزرے ہیں۔ اگر کسی ملک کی زراعت کمزور اور

پچھڑے ہیں کا شکار ہوتی ہے تو معیشت کے لیے خاطر خواہ ترقی کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ خود ہندوستانی

معیشت کو اپنی زراعت کے کمزور اور پچھڑے ہونے کی وجہ سے مالی اور اقتصادی مشکلات کا سامنا

کرنا پڑا ہے۔ یہ زراعت ہی ہے جو صنعتوں کے لیے خام مال فراہم کراتی ہے۔ سامان خورد و نوش

ہیسا کراتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ترقیاتی کام ٹھہر چکے نہ جاتے ہیں۔ دیہی اور ذراعتی ترقی کے بغیر صنعتی

انتخاب ہوا ایک مشکل امر قرار پاتا ہے۔

مک میں زراعت کی ترقی کے پیش نظر سرسید نے شمال مغرب کے صوبائی گورنر کو سائنٹفک سوسائٹی کی طرف سے ایک وضداشت اس استدعا کے ساتھ روانہ کی کہ سوسائٹی کی امداد زراعت سے متعلق کتب کی تیاری کے لیے کی جائے۔ انھوں نے اس بات پر آمادگی بھی ظاہر کی کہ اگر حکومت سوسائٹی کی مدد کرے گی تو سوسائٹی اس کے عوض اسے کتا بن دے گی۔

اگست ۱۸۶۶ء میں حکومت نے پانچ سو روپے کی کتا بن خریدنے کی منظوری دے دی۔ لیکن کتا بن میں تیار نہ ہو سکیں۔ البتہ سرسید نے خود ایک رسالہ "تحریم تہ" عنوان سے زراعت پر تیار کر دیا۔

اس کے علاوہ سرسید نے ایک "یادداشت بابت ترقی حیثیت" تحریر کیا جس میں زراعتی "مقام مثلاً ۱۸۷۹ء میں تیار کی جس میں (۱) زمین کی سیرس آبادی کی آب پاشی کی ضرورت اور سوائی کے ہیا کرنے کا ذکر کیا ہے۔ (۲) اس کے علاوہ کاشتکاروں کو زرعی سہولت پہنچانے، زمین کی قوت پیداوار کو بڑھانے، سیلاب و فحشہ سے زمین کو محفوظ کرنے، کھیتوں پر عملت (Farm House) تعمیر کرنے کے لیے زرعی سہولتوں اور کاشتکاروں کو قرض ہیا کرنے کے لیے مختلف بینکوں کے بنائے جانے اور اس میں حکومت کی شرکت کو یہ کہہ بیان کیا ہے،

ہر ایک ضلع میں زمین کی حیثیت کی ترقی اور کاشتکاروں کی امداد کے ذریعوں کے ہیا کرنے کی اس درجہ ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ غلہ کو ادیشہ ہے کہ گورنمنٹ کسی معمولی طریقے میں سرکاری حاصل سے اس ضرورت کو رفع نہیں کر سکتی ہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے گورنمنٹ کو یا تو مدد پر قرض لینا چاہیے یا کوئی اور تعمیر ایسی سوچنی چاہیے جو زیادہ تر پسندیدہ ہو اور جس سے وہی مقصد حاصل ہو۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ لینڈ کمپنیاں قائم کی جائیں اور زراعتی ترقیوں کے واسطے فنڈ جمع کیا جاوے اور گورنمنٹ ان کی ایک شریک ہو جاوے۔

ان کمپنیوں کے بعد میں نام قرار دیے جاسکتے ہیں، ۱۔ کاشت کاروں
 کی امداد کے بیسک جو پٹھو پٹھو ہر ضلع میں قائم کیے جادیں.....
 ۲۔ آراضی کی حیثیت کو ترقی دینے کے بیسک - ۳۔ [اور اس کے علاوہ]
 آراضی کی حیثیت کو ترقی دینے کی کمپنیاں [اور] ۴۔ کاشت کاروں
 کی امداد کے بیسک - ۳

سر سید نے ان بیسکوں کے ذریعے جن مقاصد کے لیے زدی ہوتیں فراہم کرنے کی بات
 کی تھی ان میں شامل ہیں: بیج، مویشی، ہل اور دیگر کھات کثاد دوزی کی خرید و کاشت کاروں اور
 ان کے عیال و اطفال اور ایسے رشتے داروں کی پرورش جو انی کاشت کاروں کی زمین میں کاشت
 میں شریک ہوں، آلات، نل، مویشی اور ہل اور دیگر آلات کثاد دوزی کی خرید پرانے فروخت کی
 کاشت کاران؛ کنویں اور تالابوں اور عارتوں کی تعمیر، کاشت کاری کے لیے پانی جمع کرنے اور
 ہتیا کرنے اور تقسیم کرنے کے لیے، سیلاب کے نقصان سے بچانے اور زمین کو اس سے محفوظ
 رکھنے کے لیے؛ زمین کے درست کرنے اور احاطہ بندی کرنے کے لیے مع ان عارتوں کی تعمیر نو اور
 ترمیم کی شمولیت کے۔

اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سر سید زراعت کی اہمیت سے پوری طرح واقف
 تھے۔ ۵۔ سرکاری قرضے (Public Debt) اور فنڈ جمع کرنے میں گورنمنٹ اور عوام کی شرکت
 اور فنڈ کی فراہمی میں زیادہ پسندیدہ طریقہ کار کی بات کر کے ترقیاتی منصوبوں کی طوت توجہ مبذول کرتے
 ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس خیال کے محرک وہ وجوہات ہو سکتے ہیں جن کی دوسے دیسج آبادی اور
 فریب کاشت کاروں کا استحصال پر مبنی تھا اور زراعت طالب امداد تھی۔ سر سید نے انہی حالات
 کا مشاہدہ کیا اور زرعی اصلاحات کے ذریعے دیسج طاقتوں میں عاجزوں اور بیسوں کے ذریعے فریب
 کاشت کاروں کے استحصال کو ختم کر کے ایک صحت مند معیشت کا منصوبہ تیار کر لیا۔ ۵۔ رقمطراز ہیں:

”زمینداروں کی ضرورت اور کاشت کاروں کی حاجت برابری کے لیے بیسوں
 اور عاجزوں کا گاؤں میں موجود ہونا نہایت ضروریات سے ہے۔ جہاں
 ایک جو مسکا ہے زمینداروں نے ان کے آباد کرنے میں کوشش کی

ہے۔ یہ زمیندار لوگ اس نقرے کے ساتھ خاطر دہری اور تواضع سے پیش آتے ہیں اور یہ ایک معزز فرقہ باشندگان دیہہ کا جنم جاتا ہے۔ پیداوار کاڈن کو یہ لوگ خود بھی خریدتے ہیں اور دوسروں کے ہاتھ بکاتے بھی ہیں۔ زمینداروں کو اور کاشت کاروں کو بروقت روپیہ قرض بھی دیتے ہیں اور کاشت کے زمانے میں بیج کے لیے اور جب کھیت زراعت سے خالی ہوتے ہیں تو کھانے کے لیے نقد دیتے ہیں۔ نہایت سخت سود اپنے قرضوں پر وصول کرتے ہیں اور جو غلہ دیتے ہیں کم سے کم اس سے سوایا لیتے ہیں۔ اگر ایک فصل پر غلہ ۱۰ سوائے اصل میں شامل کر کے دوسری فصل پر اس سوائے ہیں۔ سود کو بھی ہر فصل پر اصل میں ملاتے ہیں اور اس مجموعہ میں سود دیتے ہیں۔ اس طرح "جس کاشت کار نے تھوڑا سا روپیہ بھی ایک دفعہ ہا جن سے قرض لے لیا پھر تمام عمر اس کے پیچھے سے نہیں پھرتا۔" ۱۵

یہ سب ظلم اور زیادتی ہا جنوں اور زمینداروں کے آپسی میل جول اور سال میل کی وجہ سے ہوتے تھے۔ متروض کو طرح طرح سے ڈرایا اور دھمکایا جاتا تھا۔ دھرنہ بھی دیا جاتا تھا، "اگلی عملداریوں میں ہا جن زمینداروں کے قوی گروہ کو اپنا حامی و مددگار بنالیتے تھے اور انھیں کی قوت اور زور اور اختیار اور اقتدار کے ذریعے سے اپنا روپیہ اور سود وصول کرتے تھے۔ یہ ایسا ذریعہ تھا جو گاؤں میں نہایت اقتدار اور قوت رکھتا تھا اور زیر دست رعایا خوش یا ناخوشی ان تمام جبروں کو ہستی تھی جو ان پر اس روپیہ کے وصول کرنے میں گزرتی تھی۔ ایک مشہور رسم روپیہ وصول کرنے کی دھرنہ دینا تھا۔ دھرنہ دینے کی یہ رسم تھی کہ ہا جن متروض کے دروازے پر آدمی بٹھا دیتا تھا اور متروض کے گھر پانی داغ جانا بند کر دیتا تھا۔

عورتوں کو رنج ضروریات کے لیے باہر نکلنے نہیں دیتا تھا اور طے طرح
کی تکلیفیں ان کو پہناتا تھا۔^{۱۴}

مگر اس کے برعکس،

”بہاول اور مہاجی انسر گلؤں سے اور زبردست گروہ سے نہایت دہاک
مواقت رکھتے تھے اور روپیے پیسے سے تحفین یا ساقی سود سے ہمیشہ بطور
رشوت ان کے ساتھ سلوک کرتے رہتے تھے اور وہ گروہ بہاولوں اور مہاجیوں
کی جان اور مال کا محافظ ہوتا تھا اور انھیں کی تقویت پر وہ لوگ گاؤں
میں آباد رہتے تھے اور جو دہستہ ان کے گلؤں والوں سے ہوتی تھی۔ اس
روپیے کے وصول کرانے اور نادا واجب سود دلوانے میں مددگار ہوتے تھے اور
جو رعایت روپیے اور سود کی مہاجی اپنے مافی زبردست گروہ کے ساتھ کرتے
تھے، اس سے زائد غریب رعایا سے وصول کر لیتے تھے، لیکن جب کسی
مہاجی اور پیسے کی گروہ زمیندار ان سے نامواقت ہو جاتی تھی تو اس کو
بہر اس کے کہ گلؤں چھوڑ کر بھاگ جاوے اور کچھ چاہے نہ تھا۔“^{۱۵}

دیہی زندگی کو ترقی اور نمود کے ساتھ بحال کرنے اور انصاف کو عام کرنے کی غرض
سے پنچایتوں کی تشکیل نو پر زور دیا جا رہا ہے۔ سرسید کی نظر بھی اس طرف گئی۔ انھوں نے ان کا
بغور مطالعہ کیا اور ان کا ذکر نہایت ہی دلچسپ انداز میں اس طرح کیا،

”دیہاتی پنچایت : یہ اعلیٰ گروہ جن کو ہم نے زمیندار کہا گاؤں کی
پنچایت کے ممبر ہوتے تھے۔ اس گروہ میں جو زراعت ویت یا ذات برادری
کی یا بیاد شادی یا آپس میں آرامی کی تقسیم کی یا انگداری کی اور
قسم کے ڈانڈ کی باچہ نکالنے کی یا آپس میں تالابوں، بھیلوں یا کنوؤں
سے آبپاشی کی یا لور کس اور قسم کی جو زمین سے یا اس کی پیداوار
سے علاقہ رکھتی ہے بلکہ تمام تنازع جو باہم ہوتے تھے پنچایت میں
آتے تھے۔ اکثر پنچایت چوپل میں یا کسی مندر کے میدان میں یا تالاب

کے کندھے پر چبھتی تھی۔ انسر گاؤں کے صدر انجمن ہوتا تھا اور ہر خاندان کے سرگرم اس میں حصہ ہوتے تھے اور ہر شخص کو ان میں رائے دینے کا اختیار ہوتا تھا اور اس کی رائے کی مقدار کا اندازہ، لگاتار مقدار اس کے حصہ زمینداروں کے ہوتا تھا۔^{۱۵}

اس کے بعد مرنوان جس کی لاشیں اس کی بھینس 'جو کہ ہوتا تھا اس کا ذکر بھی سرسید

نے کیا ہے،

”جب کہ دونوں فریق تمام سداوی درجہ اور قوت رکھتے۔
 یہ پچائیت نہایت مضحکہ اور دہی فیصلہ کرتی تھی۔
 فریق ہمیشہ مظلوم رہتا تھا۔ خود اس گروہ کی طاقت
 منحصر تھی کہ طاقت ور گروہ ساتھی اور متفق رہیں اور اس لیے۔۔۔
 کہ غریب اور کمزور فریق کی مدد کی جاسکے۔ ہاں! جو لوگ اس غریب پر
 رحم کھاتے تھے، فریق ظالم سے جو در حقیقت زبردست بھی ہوتا تھا، رحم
 کرنے اور کسی قدر اس پر مہربانی کرنے کی سفارش کرتے تھے۔“
 ”جھوٹے گاؤں کسی بڑے گاؤں کے ماتحت قرار دیے جاتے تھے اور جب
 کوئی نزاع باہمی زمینداران کا اس جھوٹے گاؤں کی پچائیت سے فیصلہ
 نہ ہوتا تھا تو اس بڑے گاؤں کے مندرجہ آکر فیصلہ کیلئے شریک ہوتے
 تھے اور کبھی ایسا ہوتا تھا کہ شخص مظلوم اس بڑے گاؤں کے پنوں
 کے سامنے اپنے مظلوم ہونے کی شکایت لے جاتا تھا۔“^{۱۶}

جیسا کہ عام حوالی مزاج ہوتا ہے، لوگ اکثر اس طرح کے اداوں پر اس لیے بھی بھروسہ
 کر لیتے ہیں کہ ”بلتہ! اثرات“ ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ کبھی ڈر، کبھی ناگہمی ہیں اور کبھی ملامت
 روش کے تحت۔ مگر دیکھنے کی بات یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ ان اداروں سے وابستہ ہوتے ہیں یا
 کیے جاتے ہیں ان کے مفادات کیا ہیں اور انھیں وہ حال و ماضی میں کس طرح محفوظ کرتے ہیں؟
 سرسید کا نظریہ عدل و انصاف کی عام روش سے مختلف تھا۔ انھوں نے رقم کیا،

”ہندی میں مثل مشہور ہے کہ ”میرے بیل کی بڑی بڑی آنکھیں۔“ اس زمانے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ نجات عمدہ چیز تھی اور مظلوم کی حق دسی خوب ہوتی تھی مگر میں اس کا حاکم نہیں ہوں۔ کچھ شک نہیں کہ اس زمانے میں ”جس کی لاشی اس کی بھینس کی مثال ٹھیک صادق آتی تھی۔ جس قدر غلبہ ان پچھلتی میں تھی۔ تیز کے مزے میں نہیں کوئی دوسرا سننے والا نہ تھا۔ کوئی حالت حکومت مظلوم کا حق ملانے والی نہ تھی۔ جو کچھ تھی یہی نجات تھی۔ پھر اس نے جو کچھ بھی کہ دیا حق یا ناحق وہی انسان تھا اور مظلوم کو چل دنا پاد اسی کو سہنا پڑتا تھا۔“

انسانی کی قیمت اور عظمت اس کے حقوق انسانی غربت کی دہلیز پر کس طرح پائال ہوتے تھے۔ ”مظلوم و زیادتی کاشت کا دل پر یا اہل حرفہ اور مزدوری پیشہ پر ہوتی تھی۔ اس کی فریاد کو بھی یہی نجات تھی۔ مظلوم اکثر افسر گاؤں کے ساتھ اگر اور نہ میں نکالے کہ ہاتھ جوڑ کر ایک ٹانگ پر کھڑا ہو جاتا تھا۔ منہ میں تنکالینے سے یہ اشارہ تھا کہ ہم تمہاری گٹھیں۔ ہم پر ہرانی اور۔ افسر گاؤں کا اس کی فریاد سننے یا نہ سننے کا حق نہ رکھتا تھا۔ کبھی اس نے مظلوم کو چار گالیاں سنادیں اور نکال دیا اور وہ دوتا ہوا اپنے تھوڑے میں صبر کر کے جا بیٹھا اور کبھی اس نے اس کو دلاس دے دیا اور ظالم کو کھجایا کہ اس قدر نفی ذکر ہے۔ یہ واقعات اکثر ایسے ہوتے پر ہوتے تھے جب کہ ظالم زمینداروں کے گروہ میں سے اور مظلوم رعیت کے گروہ میں سے ہوتا تھا لیکن جب دونوں گروہ رعیت کے گروہ میں سے مساوی درجے کے ہوتے تھے اور کوئی زبردست گروہ کسی کا حامی اور مددگار نہ ہوتا تھا تو فریقین کی رضامندی یا افسانہ طور پر فیصلہ ہو جاتا تھا؟

”رعیت علی الخصوص وہ رعیت جو پیشہ وروں یا کین قوم میں داخل تھی وہ ہانڈوں سے بھی کم رتبہ تھی۔ ان پر مظلوم ہوتے تھے اور جو کام خدمت بطور پیگار کے ان سے لیے جاتے تھے ان کی فریاد تو سننے کے قابل ہی نہ تھی۔ کیونکہ وہ ایسے غلوں کی برداشت کے لیے غلوں ہی خیال کیے جاتے تھے۔ البتہ خوش باش رہنے والوں میں سے وہ لوگ جو

بتعالیٰ اور مہاجن کرتے تھے کسی قدر خوش رہتے تھے۔ ان سے تمام گاؤں کے باشندوں کو اور نیز زمینداروں کے گردہ کو فرض پڑتی تھی اور اسی لیے سب کا مقصد ہوتا تھا کہ ایسا بندوبست کیا جاسے کہ بقال اور مہاجن گاؤں میں آباد اور گاؤں والوں کے مددگار ہیں۔^{۱۱}

مندرجہ بالا عبارت کی روشنی میں سرسید کے خیالات 'ان کی آفاقی نظر' ہمہ گیر شخصیت اور معاشی انکار اور ترقیاتی منصوبوں کو سمجھا جاسکتا ہے۔ ان کے اقتصادی بیانات اور نظریات پر خاطر خواہ بحث ہونا چاہیے اور ان کے انکار کے پیش نظر یونیورسٹی کو پیشہ ورانہ تعلیم کے ساتھ ساتھ 'نمود اپنی ملازمت آپ' (Self Employment) کے کامیاب منصوبے بھی تیار کیے۔^{۱۲} چاہئیں اور ان کے لیے ضروری سہولتیں بہم پہنچانی جانا چاہئیں۔^{۱۳} مختلف مضامین میں ان کا ذکر بھی کیا ہے۔

شبیرہ کارس جو ۱۹۴۴ء میں تلم ہوا تھا 'پیشہ ورانہ تعلیم'

B. Com اور M. Com کے روایتی کورسوں کے علاوہ ڈی. بی۔ اے (Bank Administration) ڈی. ایس۔ ٹی (Diploma in Steno-Typing) ایم۔ ٹی۔ اے (Master of Tourism Administration) ایم۔ ایف۔ سی (Master of Finance & Control) اور ڈی۔ بی۔ ایف (Diploma in Business Finance) کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اس سال تقریباً ایک ہزار طلبا شبیرہ کارس میں زیر تعلیم ہیں۔

اس کے علاوہ دوسرے شعبوں میں پیشہ ورانہ تعلیم کا انتظام ہے۔ جیسا کہ پہلے رائے کا اظہار کر چکا ہوں، کیا اچھا ہوتا اگر یونیورسٹی بنیادی تحقیق اور نظریاتی تعلیم کے ساتھ ساتھ پیشہ ورانہ تعلیم کو منصوبہ بند طریقے سے آگے بڑھانے کے لیے ایک 'مرکز برائے پیشہ ورانہ تعلیم Centre for Professional Studies' کی تشکیل کر کے تمام پیشہ ورانہ کورسز کو اس مرکز سے وابستہ کر دیتی۔ اس سے بہت سے فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ ◆◆

حواشی

- ۱- تہذیب الاخلاق، جلد ششم، یکم رمضان ۱۳۹۲ھ
- ۲- اخبار سائنٹفک سوسائٹی، مار اپریل ۱۹۷۶ء
- ۳- سید احتشام حسین، اعلیٰ گزٹ تحریک کے اساسی پہلو، اعلیٰ گزٹ میگزین ۵۵-۱۹۵۴ء۔
۵۴-۱۹۵۳ء، ایڈیٹر نسیم قریشی، مسلم یونیورسٹی، اعلیٰ گزٹ، صفحہ ۱۷
- ۴- مضامین تہذیب الاخلاق، جلد دوم، صفحہ ۴۲۹
- ۵- تقریر مقام امرتسر، پنجاب، ۲۹ جنوری ۱۸۸۴ء
- ۶- لیکچرس کا مجموعہ، صفحہ ۴۱
- ۷- ایضاً، صفحہ ۱۸۷
- ۸- متفرق مضامین، حصہ پانزدہم، مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی اُردو، لاہور،
دسمبر ۱۹۶۲ء، صفحہ ۱۶۵ ۹- ایضاً، صفحات ۱۷۹-۱۷۸
- ۱۰- ایضاً، صفحہ ۱۶۷ ۱۱- ایضاً، صفحات ۱۶۸-۱۶۷
- ۱۲- رسالہ ۱۸۷۸ء میں چھاپا گیا، مکتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن میں دریافت ہوا۔ اس رسالے
میں سر سید نے زمینداروں اور رعیت اور ان کی معاشرتی زندگی کا ذکر نہایت مؤثر انداز
میں کیا ہے۔
- ۱۳- خیالات سر سید حصہ شانزدہم، نایاب رسائل و مضامین مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس
ترقی اُردو، لاہور، ۱۹۶۵ء، صفحہ ۶۱۲ ۱۲- ایضاً، صفحہ ۵۵۰
- ۱۵- ایضاً، صفحہ ۵۵۱ ۱۶- ایضاً، صفحات ۵۵۱-۵۵۰
- ۱۷- ایضاً، صفحہ ۵۳۲ ۱۸- ایضاً، صفحہ ۵۳۱ ۱۹- ایضاً، صفحہ ۵۳۲
- ۲۰- ایضاً، صفحہ ۵۳۲ ۲۱- ایضاً، صفحہ ۵۳۳

اس مضمون کے بعض حصے مصنف کے مضمون "جدید اعلیٰ تعلیم اور معاشی ترقی؟
سوسائٹی کی نظر میں" سے ماخوذ ہیں۔

سرسید کا نظریہ تعلیم

معین الدین

سرسید ایک ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے، ایک ذہنی و جسمانی قوم تھے وہ عصرِ نو کے نقیب اور جدید تعلیم کے معمار تھے۔ ان کی قومی خدمات وہی سرسید نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مغرب کے اس جدید ذہن سے قوم کو متعلقہ کرایا جس کی بنیاد عقلیت اور روشن خیالی پر تھی۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستانی ذہن جو فرسودہ روایات میں جکڑا ہے، قدامت پسندی اور توہم پرستی کی گرفت سے آزاد ہو کر ایک نئی روشنی سے ہمکنار ہو۔

سرسید کے خیالات میں روشنی اور حرارت مغرب سے درآئی، وہ انگلستان میں قیام کے دوران مغربی علوم اور فکر و فلسفے سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سائنسی علوم کے فہرہ کے ساتھ ساتھ جمالیات فطرت سے پردے اٹھنے لگے اور جب انسانی فطرت اور کائنات کے رشتوں پر ازہر نوخیز و خورشید ہونے لگا تو عقلیت کا دور دورہ شروع ہوا۔ سرسید نے عقلیت کو شعلہ راہ بنایا اور ہر مسئلے کی محنت اور محنت کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا حکم لگایا۔

۱۸۵۷ء کے قومی انقلاب میں ناکامی کے بعد ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے لیے بے حد آزمائش کا دور تھا۔ انگریز حکمران مسلمانوں سے ناراض تھے اور انھیں تنگ و شبیہ کی نظر سے

دیکھتے تھے مسلمانوں کا اقتدار بھی چمکتا۔ ان کے واسطے بہت تھے ان پر ہر اس وڈ نرڈی
 طہری تھی۔ ان حالات کے رد عمل کے طور پر مسلمانوں میں دوسم کے رجحانات پرورش پائے
 تھے۔ ایک رجحان کی نمائندگی علما نے دین کر رہے تھے اور دوسرے رجحان کے علمبردار سرسید
 تھے۔ علما نے دین شاہ ولی اللہ کی تحریک اعیانے متاثر تھے۔ انھیں دینی تعلیم کی فکر تھی۔ سیاسی
 اعتبار سے وہ انگریزوں کے تسلط سے بیزار تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ انگریزی راج میں ان کے رہنے
 ان کی تعلیم اور ان کی تہذیب کو زبردست خطرات لاحق ہیں اور دینی تعلیم کی راہ میں زبردست
 رکاوٹیں ہیں۔

یہ تھا وہ سیاسی اور تہذیبی پس منظر جس کے رد عمل کے طور پر علما نے مذہبی
 تعلیم کے لیے اپنے ادارے قائم کرنا شروع کر دیے۔ چنانچہ ۱۸۶۶ء میں دارالعلوم دیوبند کا
 قیام عمل میں آیا۔ اس ادارے کے بانیوں میں مولانا قاسم نانوتوی کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔
 دیوبند کے بنیادی اصولوں میں ایک اہم اصول یہ تھا کہ قوم کو انگریزی اثرات سے محفوظ رکھا جائے۔
 اس احساس کے تحت دارالعلوم دیوبند اچانے مذہب کی تحریک کا مرکز بن گیا اور سیاسی اور
 مذہبی دونوں اعتبار سے اہل دیوبند کو اس تحریک سے جذباتی لگاؤ تھا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن
 نے اس جذبے کو زندہ جاوید بنادیا۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ علما نے دین انگریزی تعلیم کے خلاف تھے اور اسی رجحان
 کی وجہ سے مسلمان اپنے مہصول سے تعلیم میں سیکڑوں برس پیچھے رہ گئے۔ مذہبی رجحانات
 کے بعض مکاتب فکر اس کو بہتان تراشی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی رہنماؤں
 نے کبھی بھی انگریزی تعلیم کی مخالفت نہیں کی۔ اگر مخالفت تھی تو سرسید کے مذہبی خیالات سے
 جنھیں وہ گمراہ کن سمجھتے تھے سرسید سے سیاسی طور پر بھی علما کا ایک گروپ بیزار تھا۔ وہ سمجھتے
 تھے کہ انگریزوں اور انگریزی حکومت کی خوشامد سرسید کا اولیٰ مقصد ہے جب کہ علما کا ایک گروپ محض
 انگریزی حکومت اور انگریزی تہذیب کے خلاف تھا۔ وہ انگریزی تسلیم کے مخالف نہیں تھے۔
 قاضی محمد عدیل عباسی نے اس رجحان کو انگریزی پروپیگنڈے کا ایک مظاہرہ بتایا ہے۔ ان کی
 کتاب تحریک خلافت کے مطالعے سے اس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

قاضی محمد علی عباسی نے فتنہ علماء کی رائے کا حوالہ دیتے ہوئے اس امر کی وضاحت کی ہے اور بتایا ہے کہ علوم جدید اور سائنس و فہم کی تعلیم حاصل کرنے کی کبھی بھی علماء نے مخالفت نہیں کی ہے۔ اس مسئلے میں انھوں نے سید جمال الدین افغانی کا حوالہ دیتے ہوئے کہا کہ سرسید پر کفر کا فتویٰ دینے والے علماء، انگریزی تعلیم کے مخالف نہیں تھے بلکہ ان علوم کے زبردست حامی تھے۔

ایک اور عہد عالم شیخ الہند مولانا محمد حسن کا قول نقل کیا :
عباسی نے بتایا کہ ان کے بزرگوں نے کبھی بھی کسی غیر قوم کے :
تولی نہیں دیا اور آخر میں انھوں نے اسباب بغاوت بند کیا ہے :

”بڑے بڑے کالج شہروں میں قائم تھے۔ اول اول ان سے بھی کچھ دخت لوگوں کو ہوئی۔ اس زمانے میں شاہ عبدالعزیز تمام ہندوستان میں ناجی مولوی تھے، زندہ تھے، مسلمانوں نے ان سے فتویٰ پوچھا انھوں نے صاف صاف جواب دیا کہ انگریزی کالج میں جانا اور پڑھنا اور انگریزی زبان کا سیکھنا بموجب مذہب سب درست ہے۔ اس پریکٹکٹ مسلمان کالج میں داخل ہوئے۔“

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ مسلمانوں میں دوسرے بھجان کے علمبردار سرسید تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی پڑمردگی اور قنوطیت کو شدت کے ساتھ محسوس کیا اور ان کی اصلاح و ترقی کا بیڑہ اٹھایا۔ وہ مسلمانوں میں نئی روشنی پھیلانا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید علوم سے آراستہ ہوں اور سائنسی طرز فکر اختیار کریں۔ روایتی رسم و رواج اور قدامت پرستی کو ترک کر کے مغربی طرز معاشرت اپنائیں، مغرب کی روشن خیالی پیدا کریں اور معاملات زندگی میں عقل و استدلال کو رہبر بنائیں۔

سرسید ہندوستانی قوم میں ایک سماجی انقلاب لانا چاہتے تھے لیکن اس سے پیشتر فکری انقلاب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس فکری انقلاب کے لیے سرسید مغربی علوم اور انگریزی

تعلیم و تہذیب کو زریعہ بنانا چاہتے تھے۔

سرسید کے نظریات تعلیم کے فروغ میں ان کے تصور قوم کا بھی دخل تھا۔ بیشتر ادیب مگرہ نظر نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ سرسید شروع شروع میں مشترک قومیت کے حامی تھے اور انھوں نے قوم کا نظام ہندوستانیوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ سید مابو جیسی اپنی کتاب قومی تہذیب کا سلسلہ میں اس بات کا ذکر کیا ہے:

”سب سے پہلے انھوں نے اردو میں قوم کے لفظ کو پہلے ذیلی معنوں میں آتا تھا ’نیشن‘ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔“

اسی لیے قوم کی صلاح و بہبود کا ذکر کرتے ہوئے سرسید جب لفظ قوم کا استعمال کرتے ہیں تو ان کی مراد عام ہندوستانیوں سے ہوتی ہے۔

پروفیسر خورشید الاسلام نے ”سر سید ایک قوم“ کے عنوان سے اپنی تقریر میں سرسید کے نظریہ قومی پر تبصرو کرتے ہوئے فرمایا:

”سر سید نے لفظ قوم کو بیشتر ان معنوں میں استعمال کیا ہے جس کی بنیاد خرافاتی حدود، تاریخ و تہذیب کے اشتراک اور مستقبل کے یکساں خواہوں پر ہے۔ اس لفظ کو انھوں نے کہیں کہیں ملت کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے۔“

سرسید کے نظام مگرہ میں استدلال کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ قومیت کے مسئلے پر بھی انھوں نے طریقہ استدلال سے کام لیا۔ ان کے خیال میں کسی بھی ملک کے رہنے والے چاہے وہ کسی مذہب یا لسانی گروہ سے تعلق رکھتے ہوں، ایک قوم کہلائیں گے جیسے اختلافات کے رہنے والے افغانی یا ایران کے رہنے والے ایرانی کہلاتے ہیں۔ اسی طرح ہندوستان کے رہنے والے ہندوستانی کہلائیں گے۔ انھوں نے اپنی ایک تقریر میں ہندوؤں اور مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسے ہندو اور مسلمانوں کو ہم سب ہندوستان کے رہنے والے ہو، اسی پر جیتے ہو، اسی پر مرتے ہو، اسی پر جیتے ہو۔ اس اعتبار سے ہم سب ایک قوم ہو۔

سرسید کے قومی نظریہ کا اثر ان کے قلمی منصوبوں پر بھی پڑا اسی لیے قومی تعلیم کے پس منظر میں ان کی قلمی پالیسی کو سراہا گیا۔ ۱۸۸۲ء میں ہندوستان کی قلمی ترقی کا جائزہ لینے کے لیے حکومت ہند نے ایک کمیٹی کی تشکیل ضرور کیا تھا جس نے اپنی رپورٹ میں سرسید کی قلمی کوششوں کی تعریف کی ہے۔

بعد کے حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر سرسید کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی۔ اس تبدیلی کے باعث ہندوستان میں طائفہ نگاری پسندی کا رجحان پیدا ہو گیا۔ سیاسی اقتدار سے بہت دور رہتے تھے لیکن فی الوقت اس سے مراد یہ تھی کہ سرسید نے یہ بات ابھی طرح سمجھ لی تھی کہ برطانوی ہندوستان میں ایک نیا سیاسی نظام قائم ہو چکا ہے۔ اس دور برکتیں بھی۔ لہذا برکتوں سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں...

بڑا سبب یہ ہے کہ وہ قدیم نظام تعلیم سے جیسے جیسے ہوں وہیں اور فرسودہ روایات میں الجھے ہوئے ہیں اور جدید زندگی کے تقاضوں سے گریز پا رہے ہیں۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کے اندر جدید زندگی کے تقاضوں کا شعور پیدا کیا جائے اور انگریزی تعلیم کے لیے ذہنی طور پر آمادہ کیا جائے۔

سرسید کے پیش منظر جو مقاصد تھے وہ عہد حاضر کے تقاضوں سے عبارت تھے سرسید انگریزی تعلیم اور مغربی تہذیب کے دلدارہ تھے اور سامانسی طرز فکر کے حامی تھے لیکن وہ حاکم وقت کی خوشنودی بھی چاہتے تھے اور اس بات کے خواہاں تھے کہ مسلمانوں میں انگریزوں کی جانب وفاداری اور تاجداروں کا جذبہ پیدا ہو اور وہ من حیث القوم برطانوی حکومت کی سرپرستی سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

سرسید نے اسی احساس کے تحت ایک تحریک شروع کی اور چونکہ اس تحریک کا مرکز ملی گٹھ تھا اس لیے یہ ملی گٹھ تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ شروع شروع میں اس تحریک کی بہت مخالفت ہوئی لیکن سرسید اس مخالفت سے بددل نہیں ہوئے اور اپنی کوششوں میں مصروف رہے۔ تجربہ جوا کہ مسلمانوں کا ایک باشعور طبقہ اس تحریک سے منسلک ہو گیا۔ اس میں

شہلی، مالی، ذریعہ، دھماکہ، چراغ، علی اور محسن الملک خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔
 علی گڑھ تحریک، معنی ملی یا سیاسی تحریک نہیں ہے بلکہ ایک خاص طرز زندگی بھی ہے جس
 کے احسان میں خوش گفتاری، خوش باشی، خوش پوشی اور آزاد خیالی کو نمایاں مثبت حاصل ہے۔
 علی گڑھ تحریک کے اثرات اُردو کی ادبی اور ثقافتی زندگی پر نمایاں طور سے نظر آتے
 ہیں۔ ان کی ترویج و اشاعت میں سائنٹیفک سوسائٹی، انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور تہذیب الاخلاق کا
 بہت دخل ہے۔ نئی نسل کو فکر جدید سے مدد حاصل کرانے میں ان کی بڑی اہمیت ہے۔

سر سید نے اپنے خیالات کی ترویج و اشاعت کے لیے سب سے پہلے ۱۸۶۳ء میں ایک
 سائنٹیفک سوسائٹی قائم کی۔ اس سوسائٹی کا مقصد خاکہ آل احمد سرور نے ان الفاظ میں
 بیان کیا ہے:

”انھوں نے ۱۸۶۳ء میں التماس بخیرت ساکنان ہندوستان
 درباب ترقی تعلیم، اہل ہند شائع کیا اور اس میں ایک سائنٹیفک
 سوسائٹی کے قیام کی تجویز پیش کی۔ اس سوسائٹی کا مقصد انگریزی
 کتابوں کا اُردو میں ترجمہ شائع کرانا اور مغربی علوم کو ہندوستان
 مقبول بنانا تھا۔“

سر سید کے علمی منصوبوں میں ایک دوسرا منصوبہ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے منظر عام
 پر آیا۔ اس کا اجراء ۱۸۶۶ء میں ہوا۔ یہ اُردو کے ساتھ ساتھ انگریزی زبان میں بھی چھپتا تھا۔
 اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کے ذریعے ملک میں سنجیدہ اور تعمیری جذبے کی اشاعت کی جائے اور جدید
 خیالات و افکار سے مسلمانوں کو روشناس کرایا جائے۔ گزٹ کے اجراء کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اس
 کے ذریعے حکومت اور قوم میں قربت پیدا کی جائے تاکہ قوم، حکومت و ملت کی مناسبات سے
 مستفید ہو سکے۔

سر سید نے قیام انگلستان کے دوران مغربی علوم اور طرز معاشرت کو بہت قریب سے
 دیکھا۔ اس زمانے میں وہاں کے دو جرائد اسپیکٹر اور ٹریبلر اپنی طرز نگارش کی وجہ سے
 بہت مشہور تھے۔ ان دونوں جرائد نے سر سید کے ذہن کو بہت متاثر کیا۔ انہی کے نقش قدم پر

سرسید نے ۱۸۴۰ء میں تہذیب الاخلاق کا اجراء کیا۔ دراصل اس کی تیاری سرسید نے لندن ہی میں شروع کر دی تھی۔ اس کے سرورق کا بلاک لندن میں ہی تیار کروایا تھا۔

تہذیب الاخلاق کا مقصد دراصل اپنی قوم میں ذہنی انقلاب اور جدید تعلیمی تقاضوں کا شعور پیدا کرنا تھا۔ اس کے ذریعے وہ قومی اخلاق کی بھی تہذیب کرنا چاہتے تھے۔ اس پریت نے اجزاء سے مذہبی امور میں فکر و نظر کی آزادی اور جدید تعلیم کی اہمیت کا احساس پیدا ہو گیا۔ ملک کے دانشوروں اور ادیبوں نے اس کا بھرپور مقدم کیا۔

سرسید کے تعلیمی نظریات کی نشوونما میں مغربی علوم اور

مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی اور سماجی بدحالی کی گہری بصیرت کا

ساتھ مغربی تہذیب و معاشرت اور حکومت و ملت سے وابستگی کا

بے سرسید کے تعلیمی نظریات کے فروغ میں سیاسی اور تعلیمی عوامل پر سے طور سے ہم اجنب نظر نہیں آتے۔ یہاں چونکہ سرسید کے نظریات تعلیم کا ذکر مقصود ہے اس لیے سیاسی پہلو سے بڑھ کر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

سرسید انگلستان میں قیام کے دوران دو مشہور یونیورسٹیوں، آکسفورڈ اور کیمبرج سے بے حد متاثر ہوئے۔ یہ دونوں یونیورسٹیاں اپنے مثالی عمل کی وجہ سے بہت مشہور تھیں لہذا ان کے دل میں انہی یونیورسٹیوں کے نقش قدم پر عمل کرکے میں مدرسہ العلوم قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ اس خیال کو عملی شکل دینے کے لیے انھوں نے ایک کمیٹی کی تشکیل کی۔ اس کمیٹی نے پانچ سال اس مسئلے پر غور و خوض کیا اور بالآخر ایم۔ اے۔ او۔ ہائی اسکول کے قیام کی تجویز پیش کی۔ چنانچہ اس کا قیام عمل میں آیا اور دو ہی برس کے اندر اس اسکول نے ایسی ترقی کر لی کہ کالج کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔

ایم۔ اے۔ او۔ کالج کا سنگ بنیاد لاڈلٹن نے ۱۸۴۷ء میں رکھا۔ اس کی باقاعدہ تعلیم ۱۸۴۸ء میں شروع ہو گئی۔ ایم۔ اے۔ او۔ کالج ۱۸۸۳ء میں شروع ہوا اور قانون کے درجہ بھی شروع ہو گئے، اس طرح کالج نے ترقی کی منزلیں طے کرنی شروع کر دیں۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس وقت تک یہاں کے طلباء کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں برتا جاتا تھا،

دوں کی تہذیب تقریباً برابر تھی، یہ بات خصوصیت کے ساتھ قابلِ غور ہے کہ سب پہلا غورِ تفصیل طالب علم ایک ہندو تھا۔

یہ امر قابلِ ستائش تھا کہ جہاں علی گڑھ کالج میں طلبہ کے درمیان کسی قسم کا امتیاز نہیں کیا جاتا تھا وہاں مسلمانوں کی تعلیم کا خاص طور سے انتظام مقصود تھا۔ اس کی وجہ سرسید نے اپنے ایک لکچر میں سر فریڈرک مائیکل کو بتعام لاہور ایک تقریر کے دوران بیان کی:

”مجھ کو افسوس ہوگا کہ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ یہ کالج ہندوؤں

مسلمانوں کے درمیان امتیاز ظاہر کرنے کی غرض سے قائم کیا گیا۔ خاص سبب

جو اس کالج کو قائم کرنے کا ہوا یہ تھا جسکے میں یقین کرتا ہوں آپ

واقع ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل و محتاج ہوتے جاتے

تھے ان کے مذہبی تہذیب نے ان کو تعلیم سے فائدہ اٹھانے سے

باز رکھا تھا جو سرکاری کالجوں اور مدرسوں میں ہنسی کی جاتی تھی اور

اسی وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص

انتظام کیا جائے۔“

سرسید کی اصلاحی اور تعلیمی کوششوں کا علی گڑھ کالج پر بہت گہرا اثر پڑا۔ تعلیم کی سیکولر نوعیت، درسیات میں حدت، موادِ تعلیم میں تنوع، فکرِ جدید سے آراستہ اساتذہ اور اقامتی زندگی کی تنظیم نو نے طلبہ کی طرزِ فکر اور طرزِ معاشرت کو بہت متاثر کیا۔ علی گڑھ کالج کی اقامتی زندگی کا جو خواب سرسید نے دیکھا تھا اس کی ایک جھلک دُج ذیل اقتباس میں نظر آتی ہے:

”ہم سے لوگ باہر مار پوچھتے ہیں کہ مدرستہ العلوم مجوزہ میں جو لڑکے رہیں گے، کیوں کہ تربیت پائیں گے۔ ہم اس دارالعلوم کو عدلیہ یونیورسٹی یعنی دارالعلومِ اسلامی بنانا چاہتے ہیں اور باطل، اکسفرڈ اور کیبرج کی یونیورسٹیوں (جس کو ہم دیکھ آئے ہیں) کی نقل آمارنا چاہتے ہیں۔“

ایسا لگتا ہے کہ سرسید کا وسیع قومی تصور صحت کرمت کے تصور میں مدغم ہو گیا۔ ان کے نظریات قومی میں اس قدر تغیر کے مختلف اسباب بیان کیے گئے ہیں اور اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ سرسید کے خیالات میں یہ تبدیلی ان حالات کے رد عمل کے طور پر رونما ہوئی جن کا اس وقت ملک کے مختلف حصوں میں مظاہرہ ہوا۔

شروع شروع میں سرسید ایک متحدہ قومیت کے قائل تھے اور ان کا خطاب ہندوستان کی مختلف قوموں سے تھا۔ خاص طور سے ہندوؤں اور مسلمانوں سے۔ مثال مندرجہ ذیل کی بھی دو بڑی قومیں لیکن وقت کے ساتھ ساتھ حالات تبدیل ہوئے۔

صدی کے ہندی ادیبوں اور حایوں میں تہذیبی احیاء پرستی کا رجحان اور اردو کے پختہ طبع حاصل ہوتے گئے، اس رجحان کو انگریز افسروں اور انتظامات کو بڑھا چڑھا کر اس طرح پیش کیا کہ دونوں کی الگ الگ ضروریات۔

اختلاف کے باوجود سرسید کے قومی نظریے میں تبدیلی نہیں آئی، ان کے نظریات میں تبدیلی ۱۸۶۷ء کے بعد ہوئی جب بنارس سے یہ تحریک شروع ہوئی کہ سرکاری مدارس اور دفتروں سے اردو زبان اور فارسی رسم خط کو خارج کر دیا جائے اور اس کی جگہ سنسکرت آئین ہندی دیوناگری رسم خط میں جاری کی جائے۔ اس جد آگاہ تہذیبی پالیسی کی وجہ سے سرسید نے اپنے فکر و عمل کے دائرے کو تنگ کر لیا اور محض مسلمانوں سے خطاب کرنے لگے۔

”سرسید مسلمانوں کی قومی زندگی کا ایک تصور تعمیر کرنا چاہتے تھے جس میں بہت سے گوشے تھے۔ وہ اس پر سے تصور کو تعمیر نہ کر سکے۔۔۔ انہوں نے تصور کا حصہ بنایا جس سے انہیں یہ توقع تھی کہ جس میں آنے والے نقشے کو بکھیں گے اور اس کی تکمیل کریں گے۔“

علی گڑھ کالج اسی قومی تصور کا ایک گوشہ تھا جس کا نقشہ سرسید کے ذہن میں یہ تھا کہ یہ ایک آزاد قومی ادارہ ہوگا۔ مگر اس کے قیام میں قبول ماہر اللہ غازی قوم نے ساتھ نہیں دیا حکومت وقت کی سرپرستی ضرور حاصل ہوئی اور ادارہ قائم ہو گیا لیکن اس کی آزادی تمام ہو گئی اور سرسید کا لصب العین بھی گراہ ہو گیا۔ وہاں تو انگریزوں کا رسوخ بڑھ رہا تھا اور انگریز اور مسلمان

کی دوستی کے پرے میں انگریز، اپنی قوم اور حکومت کا کھیل کھیل رہے تھے۔
 علی گڑھ کالج کے افواض و خاصہ کی عملی شکل جو کالج میں نظر آئی، اس کی تصویر یہ
 عابد خانی نے اسی افواض میں کھینچی ہے۔

• علی گڑھ کالج کا تو بنیادی مقصد یہ تھا کہ اسی کے طلباء میں ایک نئی
 جہت، ایک نئی میل اور انگریزی حکومت کی ساختہ و بنا داری اور
 پرداختہ رضا جوئی کا سلیقہ پیدا ہو جائے جس کی بدولت ڈگری، ڈگری اور
 فینن کے مرطے آسانی سے طے ہو سکیں۔

خلیق احمد نظامی نے علی گڑھ تحریک کا پس منظر پیش کرتے ہوئے سرسید کے نظریہ تعلیم کی
 جانب بعض بیجا اشارے کیے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سرسید مغربی تعلیم کے ذریعے مسلمانوں میں زندگی
 کے جدید تقاضوں کا شعور پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک علم اور تعلیم کا مفہوم بہت وسیع
 تھا۔ ان کے ذہن میں تعلیم کی انفرادی کوششوں کے مقابلے میں اجتماعی اور قومی تعلیم کا ہر غیر
 تصور تھا۔ اس سلسلے میں نظامی صاحب فرماتے ہیں: "سرسید کا مقصد مغربی تعلیم کے ذریعے لوگوں یا
 انگریزی حکومت کے غلام پیدا کرنا نہیں تھا۔ وہ لازمت کو ذیل ترین پیشہ سمجھتے تھے۔"

لکھنؤ میں ایک تقریر کا احوال دیتے ہوئے خلیق احمد نظامی نے وضاحت کی کہ ان کا سلیقہ
 نظریہ تھا کہ علی گڑھ کالج کے فارغ التحصیل طلباء، علوم و فنون حاصل کر کے دنیا کی ترقی یافتہ قوموں
 میں شامل ہو سکیں اور سیاسی اور معاشی فائدے اٹھا سکیں۔

سرسید نے اردو کی خدمت میں کوئی کسر اٹھائی نہیں رکھی۔ ان کی کوششوں سے اردو
 زبان و ادب کو ایک نئی توانائی حاصل ہوئی۔ اس سلسلے میں ان کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے
 اردو زبان کو علم و ادب کے مختلف شعبوں میں جدید خیالات کے اظہار کے قابل بنایا لیکن ان کا اردو
 ریزویشن کا خواب پورا نہ ہو سکا لیکن بقول ڈاکٹر سلامت انھیں ایک اور طرح کا امتیاز حاصل ہے
 وہ سب سے پہلے تعلیمی مفکر ہیں جنھوں نے اردو زبان کو ابتدائی منزل سے اعلیٰ منزل تک ذریعہ
 تعلیم بنانے کا خیال پیش کیا۔

سرسید کی تعلیمی پالیسی کا ذکر کرتے ہوئے مختلف دانشوروں نے اس بات کا ذکر کیا ہے

کہ ان کا حصہ العلوم کا غائب اچھورا رہ گیا۔ وہ اس مدرسے میں تیری قسم کی تعلیم کا انتظام چاہتے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ ایک مدرسے میں ذریعہ تعلیم انگریزی ہو اور اس میں تمام علوم دینی و فنی انگریزی میں پڑھائے جائیں تاکہ اس کے فارغ التحصیل طلباء سرکاری ملازمتوں پر فائز ہو سکیں اور ان میں اس بات کی قبلی صلاحیت پیدا ہو جائے کہ وہ انگریزی سے اردو میں ترجمہ کرنے پر قادر ہو سکیں۔

دوسرے قسم کے مدرسے میں ذریعہ تعلیم اردو ہو، ان کا خیال تھا کہ جو طلباء انگریزی میں خاطر خواہ مہارت پیدا نہ کر سکیں وہ اردو کے ذریعے تعلیم حاصل کریں۔

تیسرے قسم کے مدرسے میں ایسے طلباء کی تعلیم مقصود تھی جو کلاسیک ماہر بننا چاہتے ہیں اور عربی اور فارسی کا خاص طور سے مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے اپنے مذاہب اور علمی سرائے کو ان کی نسل تک منتقل کر سکیں۔

سرسید کی تعلیمی کوششوں میں آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس کا قیام ایک ۔۔۔

حادثہ ہے۔ یوں تو اس کانفرنس کے مقاصد بہت وسیع تھے لیکن عملاً اس بات پر زیادہ دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے مسلمانوں میں جدید علوم کی اشاعت کی جائے تاکہ وہ ان علوم سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کر سکیں۔

علی گڑھ کالج اپنی جتنا ہی نوعیت کے باعث عام مسلمانوں کی دوسروں سے باہر تھا۔ ڈاکٹر سلات اللہ نے اس کالج کی طبقاتی صورت حال کا بہت واضح الفاظ میں ذکر کیا ہے:

”سرسید ایم۔ اے۔ او۔ کالج قائم کر کے مطمئن نہیں ہو گئے۔۔۔۔۔ یہ کالج تو زیادہ

سے زیادہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم کی ضرورتوں کو کسی حد تک پورا کر سکتا تھا اور وہ

بھی مسلمانوں کے متوسط اور اعلیٰ طبقے کی ضرورتوں کو تاکہ وہ حکومت کے مختلف

شعبوں میں نفع بخش اور باوقار عہدوں پر کام کرنے کے لائق ہو سکیں۔ سرسید

نے پورے ملک کے مسلمانوں کی تعلیم کو ترقی دینے کے لیے ایک باضابطہ تنظیم کی

ضرورت محسوس کی۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے دسمبر ۱۸۸۶ء میں عثمان ایجوکیشنل

کانگریس کی بنیاد پڑی جو بعد میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کہلائی۔“ ۱۳

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اپنے اغراض و مقاصد اور دائرہ کار کے اعتبار سے علی گڑھ تحریک کا ہی

ایک حصہ تھی، اس کا ایک خاتمہ تو یہ ہوا کہ مسلمانوں میں تعلیم کی جانب ایک مثبت رویہ پیدا ہونے لگا اور لوگوں نے جگہ جگہ اپنے ادارے قائم کرنے شروع کر دیے۔ ان اداروں میں دینی علوم کے ساتھ ساتھ مغربی علوم کی بھی تعلیم دی جانے لگی۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے دائرہ عمل میں مرکزی تعلیم کے ساتھ صوبوں کے ساتھ ساتھ ضلع کی سطح پر کمیٹیاں بنائے کا کام شامل تھا۔ ان کمیٹیوں کی سفارشات پر نئے نئے ادارے قائم کیے گئے۔ اس کمیٹی کے فرامین میں یہ بھی شامل تھا کہ کسی ایک ہونہار اہل تہذیب و ادب کو اعلیٰ تعلیم کے لیے وظیفے کی رقم فراہم کرے۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے پروگرام میں یہ بھی شامل تھا کہ عکبتوں اور مدرسوں میں دینی تعلیم کا جائزہ لے، ان کی تعلیم و تدریس کو بہتر بنانے کی سہولتیں فراہم کرے، اساتذہ کا تقرر کرے اور ججی اداروں میں اُمداد کے اساتذہ نہ ہوں ان میں اُردو کے اساتذہ کا بھی تقرر کرے۔ اس طرح دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید تعلیم فراہم کرنا اس کانفرنس کا ایک اہم مقصد تھا۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی کوششوں سے تمام ضلعوں کو گشتی مراسلے بھیجے گئے جن میں سائنس کی اینجینیاں قائم کرنے کی تجویز کی سفارش کی گئی۔ ان تمام کوششوں کے باوجود مسلم ایجوکیشنل کانفرنس عملی طور پر اپنے منصوبوں میں کامیاب نہ ہو سکی۔ اس کی بڑی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ قوم میں اس تحریک کے لیے وہ جوش و خروش نہ تھا جس کی یہ تحریک متقاضی تھی اور ملک کے سیاسی و سماجی حالات بھی سازگار نہ تھے۔

اس میں منظر میں جب ہم سرسید کے نظریہ تعلیم کا جائزہ لیتے ہیں تو اذعان ہوتا ہے کہ ان کا نظریہ تعلیم بہت ہی گہرا اور وسیع تھا لیکن ان نظریات میں سیاسی اور سماجی حالات کی بنا پر تبدیلی بھی ہوتی رہی اور یہ تبدیلی ان کے تمام تعلیمی پروگرام پر اثر انداز ہوئی۔

سرسید تعلیم میں مکمل آزادی کے قائل تھے اور یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں کی تعلیم ان کے ہاتھ میں ہے، وہ خود اپنی تعلیم کے مالک ہوں اور بغیر کسی مداخلت کے اپنی قوم میں علوم پھیلائیں۔ چنانچہ انڈین ایجوکیشن کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے انھوں نے کہا تھا: جب تک لوگ اپنی تعلیم کا تمام اہتمام اپنے ہاتھ میں نہیں لے لیں گے اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا ہونا ممکن نہیں

...تعلیم کو حکومت کے گرفت سے آزاد ہونا چاہیے: ۳
 انہی اسباب کی بناء پر سرسید اپنے آئیڈیل کو حاصل نہیں کر پائے۔ وہ تو قوی زندگی
 کے تصور کی تعمیر کرنا چاہتے تھے لیکن ان کا یہ خواب شرمندہ تعمیر ہو سکا اور ان کا تصور امید
 اور حوصلہ ہی رہ گیا۔ ♦♦

جواہری

- ۱۔ سہاسن 'موسیٰ سے مارکس تک' ص ۲۳۳
- ۲۔ نوٹ، مارکس ایک فرمانے میں برطانوی پارلیمنٹ کے لیڈر بنجمن ڈیورنٹ
 دیتا ہے اور اس کی رائے سے اتفاق کرتا ہے کہ ہندوستان
 بلکہ قوی انقلاب ہے۔ سہاسن
- ۲۔ قاضی محمد علی حبیبی 'تحریک خلافت' ص ۶۲
- ۳۔ ڈاکٹر سید مابد حسین، قوی تہذیب کا مسئلہ، ص ۱۶۳
- ۴۔ خود شہید الاسلام، علی گڑھ یگزیں ۴، ۳، ۲، ۱ ص ۲
- ۵۔ ڈاکٹر سید عبداللہ، میرامن سے عبدالغنی تک، ص ۱۰۰
- ۶۔ آل احمد شہدور، سرسید نمبر ماہنامہ جمیلہ ۱۹۶۸ء
- ۷۔ سرسید، پنچول کا مجرمہ، ص ۱۹۹
- ۸۔ خلیق احمد نظامی، Sir Syed speaks to you
- ۹۔ حامد اللہ غازی، رسالہ جامعہ، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱ ص ۱۰۲-۱۰۳
- ۱۰۔ خلیق احمد نظامی، فکر و نظر (نامہ ورائی علی گڑھ نمبر)، ص ۳۲
- ۱۱۔ مولانا کرم سلامت اللہ، ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیم، ص ۵۴
- ۱۲۔ ایضاً، ص ۵۴
- ۱۳۔ پروفیسر رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار، ص ۳۱، ۳۰

سر سید کے تعلیمی تصورات

مسرد علی اختر ہاشمی

سر سید احمد خاں ایک منفرد شخصیت کے مالک تھے۔ وہ حالات کو اپنی نظر سے دیکھنے اور اپنے نتائج خود اخذ کرنے کے نوگر تھے۔ تحقیق شروع ہی سے ان کے حراج کا بُزد تھی۔ دلی کی تاریخی عمارتوں کا مطالعہ کرتے وقت ریوں سے بندھے ہوئے عجلے میں بیٹھ کر قطب مینار پر کندہ کی گئی تحریر کو پڑھنے والا شخص پُر ثروت بھی تھا اور باریک بین بھی۔ یہ حراج ایک بہترین تحقیق ہی کا ہو سکتا ہے۔ پھر کیا عجب کہ اُس شخص نے قدر کے حالات سے گزر کر جو نتائج نکالے وہ دوسروں سے مختلف تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انگریز اب ہندوستان کے فرماں بردار ہیں گے، اور بہتر یہی ہوگا کہ مسلمان جو پہلے ہی انگریز کی نظر میں دشمن کی حیثیت رکھتے ہیں، اس فاتح قوم سے مل جل کر رہیں۔ یہی بات ان کی تعلیمی پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ انھوں نے انگریزی تہذیب اور تعلیم کا بڑے شوری انداز میں قریب سے مطالعہ کیا، خود انگلستان گئے اور وہاں کے شہر ماہ کے قیام میں تعلیمی ادارے جیسے کیمبرج یونیورسٹی، دیکھے اور انگریزی معاشرت، انگریزی کردار اور انگریزی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا غائر مطالعہ کیا۔ انگریز میں جیٹ القوم بات کے پچے، دوسرے کے پابند، معنی، 'جفاکش اور باعیت گئے۔ یہ خوبیاں نہ صرف بلکہ اعلیٰ کے افراد میں تھیں بلکہ گھر میں کام کرنے والی اس خادمہ میں بھی تھیں جو قیام انگلستان کے دوران ان کے گھر میں کام کرتی تھی۔ یہی خوبیاں انگریزوں کی کامیابی کی

خاص تھیں۔ اس کے برخلاف مسلمان قوم کے افراد میں ایک نوالہ پذیر قوم کی بہت سی برائیاں
 جمع ہو گئی تھیں۔ وہ نہ جانے کتنے ایسے کاموں میں لگے رہتے جن کے کرنے میں سوائے وقت کے
 زیاں کے اور کچھ نہ حاصل ہوتا، جیسے نکلے اڑانا، مرغ، بیڑ اور مینڈے لڑانا۔ چنانچہ ان
 کی تعلیمی فکر کی اساسی چیزوں میں زور اسی بات پر تھا کہ مسلمان قوم میں خصوصاً اور ہندوستانیوں
 میں عموماً ایسی انسانی خوبیاں پیدا ہوں جن سے وہ بہتر اقوام عالم اور انگریز جیسی ہی ایک قوم
 تھے، میں شمار ہو سکیں۔

علی گڑھ میں عثمانیہ اسکول اور ٹیبل کالج کا افتتاح ۱۸۷۷ء میں ۱۰-۱۱-۱۸۷۷ء میں دو سال
 پہلے اسکول کا افتتاح ہو چکا تھا۔ علی گڑھ کالج ان کے خیالات کا عملی انداز
 جب محل میں لایا جاتا ہے تو عملی شکل عموماً خیال پر سوار آنے پوری نہیں
 مساعی میں جو اور علی گڑھ میں مشرقی علوم دلی کالج کے برخلاف
 یہ بات سرسید کے خیالات سے میل نہیں کھاتی۔ دلی کالج کے شبہاً

الطاف حسین حالی، ذکا، اللہ جیسے لوگ پیدا کیے۔ دلی کالج کے انگریز پرنسپل صاحبان خود جس
 مشرقی علوم کے حامی تھے۔ علی گڑھ کالج میں ایک وقت میں آزادانہ اور مولانا شبلی کے ساتھ
 رہنے سے فکری سطح پر جو لین دین ہوا وہ سرسید کے خیالات کے عین مطابق تھا۔ اس لیے
 اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مشرقی علوم کو وہ مرتبہ حاصل نہ ہونے پر جو دلی کالج میں حاصل تھا
 سرسید کو کس قدر تکلیف ہوئی ہوگی۔ یہ تو ایک اہم بات ہے جو سرسید کی تعلیمی فکر کا حصہ
 تھی۔ لیکن ان کے تعلیمی خیالات کو جاننے کے لیے ۱۸۸۲ء میں قائم کیے جانے والے تعلیمی
 کمیشن کے سامنے دیے گئے ان کے بیانات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب
 علی گڑھ کالج کو تلم ہوئے پانچ سال ہو چکے تھے، اور سرسید ان دشواریوں کو خوب واقف ہو چکے
 تھے جو خیال اور عمل کے مابین رہتی ہیں۔

سرسید شروع میں اس خیال کے حامی تھے کہ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم مقامی
 زبانوں میں ہونا چاہیے، غیر ملکی یا انگریزی زبان میں نہیں ہونی چاہیے۔ کیوں کہ جو باتیں
 اپنی زبان میں سمجھی جاسکتی ہیں، وہ اتنی آسانی سے کسی غیر ملکی زبان میں نہیں سمجھی جاسکتیں لیکن

لکھنے کے قیام کے پانچ سال کے اندر ان کے خیال میں تبدیلی آگئی اور ۱۸۸۲ء کے انجیکشن کمیٹی کے سامنے بیان دیتے وقت انھوں نے کہا،

”ہمیں ورنیکلر و انگریزی پرائمری اور مڈل اسکولوں میں جس کا مقصد طالب علموں کو اعلیٰ درجے کی تعلیم کے واسطے تیار کرنے کا نہیں ہے مگر عوام کا جہاں تک کہ وہ پڑھ لکھ جانتے ہیں ورنیکلر زبان میں پڑھایا جاتا ہے، تک ملک کے حق میں بہتر ہوگا، مگر انگریزی ابتدائی اسکولوں میں جو اس فرض سے قائم کیے گئے ہیں کہ اعلیٰ تعلیم کے واسطے بطور ایک ذریعہ کے کام دیں ورنیکلر زبان کے ذریعے سے یہ وہی عوام کو پڑھانا تعلیم کو برباد کرنا ہے۔“

(حیات جاوید، صفحہ ۲۳۴)

سائنٹیفک سوسائٹی غازی پور میں ۱۸۹۲ء میں اس خیال سے قائم کی گئی تھی کہ علوم جدیدہ کی اشاعت اور ان کی پسندیدگی کا ذریعہ یہ ہو سکتا ہے کہ انگریزی کی علمی اور تاریخی کتابوں کا ترجمہ اردو میں کیا جائے۔ اول اول اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ اعلیٰ تعلیم کے لیے انگریزی کتابوں کا ترجمہ اردو میں کیا جائے، لیکن اگر سرسید اس تجربے سے مطمئن ہو جاتے تو شاید سائنٹیفک سوسائٹی کا مقصد بدل کر اعلیٰ تعلیم کے لیے انگریزی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرنا ہو جاتا، لیکن ۱۸۹۲ء میں شروع کیے گئے اس تجربے نے جس کے بعد علمی گڑھ کالج کا قیام بھی مل میں آیا، انھیں اس کی بابت اپنے خیال بدل کر کہہ کہنے پر مجبور کیا جس کا حوالہ اوپر دیا گیا ہے۔ آج آزاد ہندوستان میں بھی جب اس سلسلے میں کوئی جبر ہو رہا ہے نہ حاکم وقت کی خوشنودی مطلوب ہے، اعلیٰ تعلیم کی زبان انگریزی ہی ہے۔

سرسید اس خیال کے حامی تھے کہ علم کو تکمیل کی حد تک حاصل کرنا چاہیے۔ ان کی رائے میں ”قوائے عقلیہ کو چیزوں کے کامل طور پر سمجھنے سے بہ نسبت اس کے کہ بہت سی باتیں بالائی طور پر سمجھی جائیں زیادہ تر عمدہ طور پر تربیت ہوتی ہے۔“ (حیات جاوید، صفحہ ۲۳۶)۔ انھوں نے اس سلسلے میں ہندوستانی یونیورسٹی کی اس پالیسی پر تنقید کی جو اس نے لندن یونیورسٹی

کی ناممکن تقلید کر کے ایک ایسا کورس وضع کیا جس کو پڑھ کر طلب کسی مضمون کا کامل مسلم حاصل نہیں کر پاتے۔

سر سید چاہتے تھے کہ تعلیم کا اہتمام خود لوگوں کے ذمے ہونا چاہیے سرکار کے ذمے نہیں اور تعلیم کو دست اندازی سرکار سے بھی طے نہ ہونا چاہیے۔ اٹارل ایسی تعلیم کا خرچ بھی لوگوں کو خود ہی اٹھانا چاہیے۔ ان کے انگریز معاون نگار گرام نے ان سے یہ قول منسوب کیا ہے وہ ایک ذمہ قوم اپنی تعلیم کا انتظام خود کرتی ہے۔ لیکن انھیں اس بات کا عقیدہ تھا کہ یورپین اور مہمدستانی مالدار لوگ تعلیم کا خرچ اٹھانے کے لیے ذہنی طور سے تیار نہیں تھے۔
 کوششیں ہاکامی کا شکار ہو جائیں گی۔ خود انھیں علی گڑھ کالج کو قائم کر رکھنے میں خاصی مشکلات سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ مذاق لگتا ہے کہ اس شخص نے ڈراموں کے ذریعے کالج کے لیے رقم فراہم کی۔ دعوت کیا خرچے کا تخمینہ لگو کر رقم کالج فنڈ میں جمع کر لی۔

۱۸۵۴ء میں دوسرے ڈیپٹی میں سٹارٹس کی گئی تھی کہ انگلستان کے انداز پر سندھستان میں بھی گرانٹ ان ایڈ سسٹم قائم کیا جائے تاکہ نجی تنظیمیں تعلیم کا انتظام نبھانے کی ذمہ داری لے لیں۔ اسکول قائم کریں، ان شرائط کو پورا کریں جو گرانٹ حاصل کرنے کے لیے اور تعلیم کو معیاری رکھنے کے لیے ضروری ہوں۔ سرکار ایسے اداروں کو ان کے سالانہ اخراجات کا بہت بڑا حصہ دے گا۔ اس سسٹم کا شروع شروع میں تو مشنری تنظیموں نے خوب فائدہ اٹھایا پھر دسی تنظیموں نے بھی آگے بڑھنا شروع کیا۔ سر سید کا خیال اس سلسلے میں یہ تھا کہ مشنری اسکولوں کی موجودگی دوسری تنظیموں کو اپنے اسکول کھولنے میں رکاوٹ نہیں بنی چاہیے۔ دوسرے یہ کہ اچھا معیار قائم کرنے کے لیے یورپین ہیڈ ماسٹر کے علاوہ گریجویٹ اساتذہ اور عربی، فارسی، سنسکرت اساتذہ کا ہونا ضروری قرار دیا جائے۔ اسکول کا خرچ طلبہ کی تعداد پر نہیں بہتر معیار کی بنا پر لگانا چاہیے۔ ان کی نظر میں محدود لڑکوں کو ایک عمدہ تعلیم دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ بہت سے لڑکوں کو ناقص تعلیم دی جائے۔ (حیات جاوید، صفحہ ۲۳۸)

وہ غریب طلبہ کو اسکا رشب دینے کے حق میں تھے اور یہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں

تھے کہ اسکالرشپ دے کر پڑھانا گویا تعلیم کے لیے رشوت دیتا ہے لیکن وہ چاہتے تھے کہ اسکالرشپ پانے والے طلباء کی تشہیر نہ ہو تاکہ ان کے ہم سبق ان کو حقارت کی نذر نہ بنیں۔ انھوں نے اس مسئلے میں انگلستان کا مقابلہ خود اپنے کالج سے کیا اور کہا کہ انگلستان میں نہ صرف ایسے طلباء کے نام سب کو معلوم ہو جاتے ہیں بلکہ انھیں ”سمیزر“ کے لقب سے پکارا بھی جاتا ہے جبکہ مٹی گڑھ میں اسکالرشپ پانے والے طلباء اپنے ہم سبقوں میں اس حقارت آئینہ رویے کا شکار نہیں ہوتے۔

لوگوں کی تعلیم کے بارے میں ان کے خیالات ذرا مختلف تھے۔ وہ اس زمانے کے نساواں اسکولوں کو شرفاء کی بیٹیوں کی تعلیم کے لیے موزوں نہیں سمجھتے تھے اور ان کا کہنا تھا کہ پہلے مردوں کی تعلیم مکمل ہو جائے پھر تعلیم نساواں کے لیے سہی کی جائے۔ غالباً ”تقسیم کار“ کے اصول کے تحت وہ عورتوں کو اور خانہ داری کی ذمہ داری کے لیے کافی سمجھتے تھے۔ ◆◆

سرسید کے تعلیمی تحفظات

عورتوں کی تعلیم کے خصوصی حوالے سے

صفہ امام قادیانی

صدیوں پہلے تاریخ کے ابتدائی مراحل میں بھی تعلیم کی توجہ تھی،
میں اولین حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن تہذیب و ثقافت اور مذہب کے تقابلیاتی مسائل پر
ایک رسائی اور ایک مہذب سماج کی تشکیل کے عمل میں ایسا ہوا کہ حصول علم کے پیدائشی
اور عمومی حق سے بعضوں کو محروم رکھا گیا۔ برہمنی سماج نے پس ماندہ طبقات اور عورتوں کو اکشر گری
سے الگ کرنے کے لیے ایک باقاعدہ منصوبہ اور لائحہ عمل تیار کیا اور اس پر مذہب کی مہر ثبت
کردی۔ صدیاں گزرتی جا رہی ہیں لیکن 'منوسموتی' کے احکام کا سایہ کسی نہ کسی شکل میں ہر
عہد پر مسلط ہے اور ہمارا اجتماعی نظام شوری یا لاشوری اعتبار سے انہی سفارشات پر
قائم ہے۔ وقت کے ساتھ ہماری منطق اور دلیل کے مرکزی نکات ضرور بدل جاتے ہیں لیکن نتیجے
میں فرق نہیں آتا۔

یہ صورت حال دراصل سماجی اقتدار میں چند لوگوں کی اجارہ داری کو قائم رکھنے اور
ایک بڑے حصے کو اس سے الگ کر دینے کی سوچی سمجھی حکمت عملی کا نتیجہ ہے۔ دنیا نے ارتقاء
کے مختلف مراحل میں 'اپنی نجات کی کوششیں جاری رکھیں لیکن یہ کوششیں پوری طرح
بار آور نہیں ہو سکیں۔ اس طرح کبھی تہذیب و ثقافت کبھی مذہب و روایت اور کبھی

خاندانی اور نسل حقوق کے نام پر یہ بندشیں برقرار رہیں۔

ہندوستانی معاشرے کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو اندازہ ہوگا کہ انیسویں صدی کے نصف اول میں جدید تعلیم کے فیض سے مردوں کے ساتھ ساتھ عورتیں بھی بہرہ ور ہونے لگی تھیں۔ عورتیں ایک علیحدہ سماجی اکائی اور الگ سے اپنی پہچان قائم کرنے والے گروہ کی حیثیت سے راجہ رام موہن رائے کی تحریک کے زیر اثر نئی تعلیم کے دروازوں پر دستک دے رہی ہیں۔ برطانوی ستیاج اور اہر تعلیم (ای) ولیم اینڈن نے ۱۸۳۵ء میں بہار اور بنگال کے علاقے کا ایک تعلیمی سروے کیا تھا۔ اُس نے بتایا ہے کہ یہاں اس دہم میں لوگ یقین رکھتے ہیں کہ اگر کوئی لڑکی یا عورت پڑھنا لکھنا سیکھ لیتی ہے تو اُس کے شوہر کی موت ہو جائے گی۔ [اُس ستیاج نے اس مفروضے کے اسباب پر روشنی نہیں ڈالی لیکن ’منوسرتی‘ کے احکامات اور اُس کی مجوزہ سزاؤں کے آئینے میں اس واقعے کو نگھا جاسکتا ہے۔] حکومت برطانیہ نے ۱۸۵۰ء سے لڑکیوں کی تعلیم کا بندوبست کر دیا تھا اور مردوں سے ہیں برس بعد سہی ’نام‘ ۱۸۸۳ء میں ہندوستانی یونیورسٹیوں کی پہلی خاتون گریجویٹ پیدا ہو گئی تھی۔ ہمارا شٹر میں عورتوں کی تعلیم سے متعلق ایک بڑی تحریک شروع کی جا چکی تھی۔

سپس منظر میں ہندوستان کے سماجی اور تعلیمی نقشے پر سرسید کا ظہور ایک اہم واقعے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہندوستان میں جدید تعلیم کے لیے فضا ہموار کرنے اور عوام و خواص میں اس سے رغبت پیدا کرنے کی جدوجہد ان کا تاریخی کارنامہ ہے۔ سرسید کے ایک مضمون کا عنوان ہے — ”انسان میں تمام خوبیاں تعلیم سے پیدا ہوتی ہیں۔“ یہ سرسید کا ایمان تھا۔ انیسویں صدی میں سرسید کے مرتبے کی کوئی دوسری شخصیت ایسی نہیں دکھائی دیتی جس نے وسیع علم کے لیے اس طرح دیوانہ وار لگ و دو کی ہو اور اپنی جدوجہد میں اُسے ایسی کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ سرسید کی اس ہمدردی جستجو اور اُن کے عزائم نے ایک نئے ہندوستان کی تعمیر میں بے شک ایک بہت بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔

انیسویں صدی کے نصف دوم میں رونا ہونے والی ”نئی بیداری“ نے اس ملک کو حقیقت کی غفلت سطوں اور مسئلوں سے متعارف کرایا۔ نئے خوابوں اور نئی آرزو مندوں کے

سہارے ایک نئے سماج کی تعمیر و تشکیل کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ہندوستانی عوام نے ہر چند کہ اپنے قائم رہی اور مصطلحوں کے ساتھ بیشتر مراحل میں تعاون کیا، لیکن بعض معاملات میں اختلاف رائے کے اظہار اور انحراف کی صورتوں سے بھی گریزاں نہیں ہوئے۔ راجہ رام موہن رائے اور سرسید احمد خاں کی شخصیات اس اعتبار سے بہت دلچسپ ہیں کہ ان کے رد و قبول سے اس عہد میں عوامی بیداری کا ایک گراں تیار کیا جاسکتا ہے۔ انھیں قبول کرنے اور ان سے انکار کرنے کے عمل میں عوامی بیداری کی تصویریں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس عہد کے کئی دوسرے مصطلحین کی طرح سرسید ایک مفکر بھی تھے اور ایک قومی مہمار بھی۔ اپنے افکار کی

قریب و تمسید اور اُن پر اجتماعی عمل آوری کی ہم سرسید کا مقصد تھا

انھیں دیندار بھی مانا گیا اور آج اُن کے اٹھ جانے کے سو سال کے بعد

کہ ان کی ذات سے نیشنل کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا وہ کسی نہ کسی

ایک مفکر کے طور پر کسی شخص کو آزادی خیال کی جو دولت ملتی ہے

تحریر و تبدل کی آزمائشوں سے بھی گزرنا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی تو اس کا پورا حاکم بھی بدل کر

رہ جاتا ہے۔ افکار و نظریات کے ارتقاء کی تاریخ کے طالب علموں کے لیے یہ ایک دلچسپ

موضوع ہے۔

برہمنی سماج کی بندشوں کے پس منظر میں ایک سماجی مفکر کی حیثیت سے سرسید

کے تعلیمی منصوبوں کی اطلاقی صورت کا جائزہ ہمیں کچھ دلچسپ نتائج سے روشناس کراتا ہے۔

چنانچہ سرسید کی تعلیمی فکر کے بعض پہلوؤں پر آج از سر نو غور کرنے کی ضرورت بھی ہے۔

انگریزی اقتدار میں اضافے اور بتدریج منغلیہ اقتدار میں تخفیف کے مابین سرسید کی تعلیمی

جدوجہد کا نقشہ سامنے آتا ہے۔ اُن کا دائرہ کار رفتہ رفتہ متعین ہوتا گیا اور وہ فرقہ پرست

ہوئے بغیر آہستہ آہستہ صرف مسلمانوں کی بہبودی، ترقی اور اصلاح کی طرف زیادہ توجہ

ہوتے جاتے تھے پڑ انھوں نے از سر نو اپنی قوم کی آباد کاری کے لیے تعلیم کو ایک بنیادی

حربہ کے طور پر استعمال کرنا چاہا۔ سرسید کے یہاں مسلمانوں کی ہزیمت کا احساس

بہت شدید تھا اور اس نقصان کی تلافی کے لیے انھوں نے حصولِ معاش کے نئے وسائل پیدا

کرنے پر زور دیا۔ حالانکہ وہ تعلیم کو صرف نوکری حاصل کرنے کا ذریعہ سمجھنے کے نقصانات سے انکار کرتے تھے تاہم، ۱۸۵۷ء کے صدمات سے سنبھلنے کے لیے مسلمانوں کو ابھی ابھی نوکریوں میں جلد از جلد گامیابی مل جائے، اس کے لیے اُن کی عملی کوششیں جاری رہیں۔

تعلیم کو قومی اور سماجی زندگی میں انقلاب آفرین تبدیلیوں کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے اگر صرف ملازمت حاصل کرنے کا وسیلہ تصور کر لیا جائے تو نتائج میں محدودیت اور یک رخ پن کا پیدا ہونا تقریباً یقینی ہے۔ 'انسانی میں تمام خوبیاں تعلیم سے آتی ہیں' سے معنی حصول ملازمت تک کھٹ جانا ایک 'سمارٹنگر' کے مقاصد اور موقت میں تبدیلی کا بھی اشارہ کرتا ہے۔ اس تبدیلی میں کچھ حصہ اُن کی Educational Activism کا ہے لیکن اس کی وجوہات اور بھی ہیں۔ بقول احتشام حسین 'انھوں نے عوامی زندگی اور اس کی معاشی ناہمواریوں پر بالکل دھیان نہیں دیا بلکہ اصلاح اور ترقی کی دھن میں صرف اعلیٰ اور متوسط طبقے کو ہمیشہ نظر رکھا'۔ موقت کی اس تبدیلی کے اسباب و علل کی بنیاد میں تہذیبی، ردائیتی، نسلی اور برہمنی تحفظات کی مداخلت کے نشانات بھی تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

مسلمانوں میں جدید تعلیم کی توسیع کے والے سے سرسید کی خدمات بلاشبہ غیر معمولی اور بیش قیمت ہیں لیکن یہ سوچنا درست نہیں کہ صرف سرسید کے اثر سے مسلمانوں میں جدید تعلیم کو فروغ حاصل ہوا۔ اس معاملے میں سب سے زیادہ اہمیت اس عہد کے تاریخی دباؤ کی ہے۔ کیوں کہ ایک ساتھ سیکڑوں طرح کی کوششیں اُس زمانے میں یہاں دہاں ہو رہی تھیں اور اُن کے اثرات زندگی کے ہر شعبے پر پڑ رہے تھے۔ اسی لیے ضیاء الملک نے اعداد و شمار کی مدد سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں سرسید کے بغیر بھی جدید تعلیم کو ہر طور پھیلنا تھا۔ سرسید نے تعلیم کے لیے صلائے عام میں اگرچہ حدیں قائم نہیں کیں لیکن اُن کی ترغیب اور ترجیح بالعموم اعلیٰ اور متوسط طبقے کے لیے رہی۔ نئے مواقع کے حصول میں ان طبقوں کی سوجھ بوجھ برحق۔ لیکن یہ دیکھنے کی ضرورت بھی ہے کہ سرسید کہیں خود بھی بعض تحفظات کے اسیر تو نہیں ہو گئے تھے؟ مرحلے میں ابھی بہت سی منزلیں اور پڑاؤ باقی تو نہیں تھے۔ ان سوالوں کا تجزیہ سرسید کے فیضان کو سمجھنے میں ہماری مدد کرے گا۔

ساحل میں ترقی، خوش حالی، مساوات اور مواقع کے حصول جیسے معاملات میں آج بھی عورتوں کا شمار محروم اور پس ماندہ طبقات میں کیا جائے گا۔ مردوں کے مقابلے میں اب بھی کافی پیچھے ہیں۔ ہندو ملک میں عورتوں کی تعلیم، ملازمت، سماجی زندگی میں ان کی شرکت پر غور کریں تو مردوں کے مقابلے میں وہ اب بھی ایک محکوم و محروم اور مشکل زندگی گزار رہی ہیں۔ آج بھی وہ بہت سی زمینوں میں قید ہیں۔ راجہ رام موہن رائے نے انیسویں صدی کے اوائل میں عورتوں کے مسائل کو ملکی ایجنڈے کا حصہ بنادیا۔ سرسید راجہ رام موہن رائے کے انتقال کی چار دہائیوں کے بعد مدرستہ العلوم قائم کرتے ہیں اور رفتہ رفتہ بہت سی تعلیمی ترکیب ان کے واسطے سے نور پور ملتی ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ سانے اور ترقی کے مواقع سے محروم طبقے یعنی خواتین کی تعلیم کے تعلق سے سرسید ساحل میں ان کا مجموعی رول کیا ہے۔

۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے ہندوستان میں تعلیم کے مسائل۔

پر اظہار خیال کرتے ہوئے سرسید نے عورتوں کی تعلیم کے بارے میں کہا تھا:

’گورنمنٹ عملاً کوئی تدبیر ایسی اختیار نہیں کر سکتی جس سے اشران

خاندانوں کے مسلمان اپنی بیٹیوں کے واسطے گورنمنٹ اسکولوں

میں بھیجنے پر راضی ہوں.... جن شخصوں کی یہ رائے ہے کہ مردوں کی

تعلیم سے پہلے عورتوں کی تعلیم ہونی چاہیے، وہ غلطی پر ہیں حقیقت

یہ ہے کہ مسلمان عورتوں کی پوری تعلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب

تک کہ اس قوم کے اکثر مرد پورے تعلیم یافتہ نہ ہو جائیں....

اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی ہے، وہ میری رائے

میں خانگی خوشی کے واسطے کافی ہے.... اگر گورنمنٹ مسلمان

شرین خاندانوں میں تعلیم نسوان کے جاری کرنے کی کوشش کرے گی

تو حالت موجودہ میں محض ناکامی ہوگی اور میری رائے ناقص میں اس

مضائق پیدا ہوں گے۔‘

اس سے پہلے ۱۸۹۹ء میں برطانیہ کے سفر کے دوران میں کارنہٹر کی کتاب کے موبے پر سرسید اپنی رائے صریح کرتے ہیں کہ اس مسئلے کے خلاف ایک اصولی نکتہ اٹھا دیتے ہیں :

”نیک کام پر کوشش کرنے والوں کی کوششیں کبھی کبھی اس لیے کہ وہ ان لوگوں کی عادات و رسوم و رواج کے خلاف طریقے پر جھگڑنے کی بجائے کے لیے کوشش کی جاتی ہے ’قائم کی گئی ہیں‘ برباد ہو گئی ہیں حقیقت میں ایسا کرنا گویا نیک کام مقابلاً کرنا ہے اور خود اس نیکی کی رکاوٹ کا آکر بننا ہے۔..... پس اگر اب ہم کسی نیک بات کے پھیلانے میں عام رواج کی رعایت نہ کریں گے تو خود خدا کی اس حکمت کو توڑ دیں گے اور خود اپنے لیے نقصان کا سبب ہوں گے۔“

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے تیسرے اجلاس منعقدہ لاہور (۱۸۸۸ء) میں تعلیم نسواں کے بارے میں خواجہ غلام الثقلین کی تجویز پر ہوئی بحث میں حصہ لیتے ہوئے سرسید اپنی دسیلیں اس طرح پیش کرتے ہیں :

”مجھ کو افسوس ہے کہ اس رزلوشن کی نسبت جو ایک نہایت سادہ طور پر تھا ’ضرورت سے زیادہ بحث ہوئی.... جو جدید انتظام عورتوں کی تعلیم کا اس زمانے میں کیا جاتا ہے‘ خواہ وہ انتظام گورنمنٹ کا ہو‘ اور خواہ اسی طرز کا انتظام کوئی مسلمان یا کوئی انجمن اسلامی اختیار کرے‘ اس کو میں پسند نہیں کر سکتا۔ عورتوں کی تعلیم کے لیے مدرسوں کا قائم کرنا اور یورپ کے زنانہ مدرسوں کی تقلید کرنا ہندوستان کی موجودہ حالت کے لیے کسی طرح مناسب نہیں ہے اور میں اس کا سخت خلاف ہوں۔“

سرسید کے مقدمات اور اختلاط رائے کے باوجود کانفرنس نے یہ تجویز منظور کر لی۔
 طے پایا کہ مسلمان لڑکیوں کی تعلیم کے لیے محنت قائم کریں جو مذہب اسلام اور طریقہ شرفائے اسلام کے مطابق اور اس کے مناسب ہوں، ایجوکیشنل کانفرنس میں سرسید کی رائے کا اقرار

کیا جاتا تھا مگر چھ تسلیم فہموں کے حامیوں کی طاقت اور تعلق بھی روز افزوں تھی۔ اس لیے ۱۸۹۱ء کی علی گڑھ کانفرنس میں یہ مسئلہ بھرے اٹھایا گیا۔ سرسید نے اس بار بھی اپنی بی بیلیں سامنے رکھیں۔ ان کی نوعیت میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں آئی۔ غالباً سرسید ہی کا اثر رہا ہو گا کہ کانفرنس نے عورتوں کی تعلیم کا دائرہ کار طے کرتے وقت روایتی نظریے سے بڑھ کر ضروری نہیں سمجھا۔ کانفرنس نے یہ طے کیا، تعلیم ایسی ہونی چاہیے کہ عورتوں کی مذہبی، علمی اور اخلاقی زندگی میں ترقی ہو تاکہ ان کی بلکہ تربیت سے آئندہ نسلیں فائدہ اٹھائیں، سرسید نے دامن اپنی تقریر کے دوران متعدد ذیلی نکات اٹھائے:

”کوئی دنیا کی تاریخ اس وقت تک نہیں مل سکتی کہ جن کے مردوں نے تعلیم پائی ہو، مردوں کے اخلاق درست۔
مردوں نے علم و فضل حاصل کر لیے ہوں اور عورتیں قید
رہی ہوں.... ایک نہایت اچھی شے ہے کہ خدا کی رحمت سے
میں نے نہیں بلکہ آسمان پر سے اترتی ہے۔ سورج کی روشنی بھی نیچے
سے نہیں آتی بلکہ اوپر سے آتی ہے۔ اسی طرح مردوں کی تعلیم سے
عورتوں کی تعلیم ہوتی ہے۔“

راج موہن گاندھی نے سرسید کے قائم کردہ ادارے اور ان کی خدمات پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

"... MAO was not as reformist or modern as his journal "The Reformer". He saw the college was not as a vehicle for his ideas but simply as a place where Mussalmans may acquire an English education without prejudice to their religion. There was no question, for instance, of women being

considered for admission. Though Muir spoken in Aligarh, even before the collage got going, of " the necessity of educating your girls", Sayyid Ahmad argued that "no satisfactory education can be provided for Mohammedan females until a large number of Mohammedan males received a sound education".

عورتوں کی تعلیم کے تعلق سے گذشتہ صفحات میں سرسید کے نظریات کا جائزہ لینے کے بعد سرسید کے رفیق خاص اور سوانح نگار الطاف حسین حالی کے مشاہدات پر بھی غور کر لینا ضروری ہے۔ حالی نے سرسید کے خاندانی پس منظر اور ان کے ذاتی احوال سے ان کے نظریات کی تشکیل کے جواز فراہم کیے ہیں۔ لکھتے ہیں،

”ہمارے نزدیک اصل سبب تسلیم نسواں کی طرف (سرسید کے) توجہ دیکھنے کا یہ تھا کہ اول تو جب سے اُن کو مسلمانوں کی سوشل ریفرم کا خیال پیدا ہوا، اُس وقت سے انہیں دم تک وہ فیملی سوسائٹی سے بالکل علیحدہ رہے۔ قدرے چند روز بعد اُن کی والدہ اور بی بی کا انتقال ہو گیا اور دہلی کی آمد و رفت بالکل موقوف ہو گئی۔ اگرچہ زنانہ سوسائٹی کی حالت سے وہ بے خبر نہ تھے مگر جو فیملنگ خود اس سوسائٹی میں رہ کر اور ہر وقت آنکھ سے اُن کی حالت دیکھ کر ایک ذکی افس آدمی کے دل میں پیدا ہو سکتی ہے، وہ صحت مندی سنائی یا کبھی کی دیکھی ہوئی باتوں سے ہرگز پیدا نہیں ہو سکتی؟“

حالی نے سرسید کے گھرانے کی عورتوں کی تعلیمی استعداد اور علمی لیاقت کے متعلق اطلاع دیتے ہوئے اُن کی ذہنی اور فکری ساخت پر بھی روشنی ڈالی ہے:

ان کے خاندان کی فیملی سوسائٹی کی حالت پر نسبت اکثر مسلمان خاندانوں کے بہت عمدہ تھی۔ ان کے خاندان کی عورتوں سے میری اکثر رشتے دار عورتوں کو ملنے کا اتفاق ہوا ہے جو ان کے اخلاق و عادات اور لیاقت اور سنجیدگی کی حد سے زیادہ تعریف کرتی ہیں۔ خود سرسید نے ایجوکیشن کمیشن میں اور اپنی متعدد ایسیوں میں اپنے خاندان کی عورتوں کے لکھے پڑھے ہونے کا حال بیان کر کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ مسلمان عورتیں عموماً جاہل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ جب مرآۃ العروس پہلی ہی بار چھپ رہی تھی تو جو نقشہ اس میں عورتوں کی اخلاقی بنیادیں لکھی گئیں، اس کو دیکھ کر سرسید کو نہایت رنج ہوا۔

کو مسلمان شرفاء کی زمانہ سوسائٹی پر ایک تسکین دہانہ نظر کرتے تھے۔

حالی کی محولہ بالا دلیلوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید کو غالباً اس بات کا موقع نہیں مل سکا کہ وہ مسلمان عورتوں کی حالت زار اور تعلیمی پستی کا براہ راست مطالعہ اور مشاہدہ کرتے۔ اپنے خاندان کی عورتوں کے تعلیمی رویے اور استعداد کو غیر شعوری طور پر انھوں نے عام مسلم عورتوں پر منطبق کر دیا تھا۔ اسی لیے بقول حالی سرسید نے ان کی تعلیم پر کبھی ہاتھ نہیں ڈالا یہاں تک کہ ان کو تعلیم نسواں کا مخالف تصور کیا دیا۔ حالی نے سرسید کے بچاؤ میں جو دلیلیں دی ہیں، وہ پہلی نظر میں درست معلوم ہوتی ہیں لیکن ان کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دلیلیں بہت سطحی بنیادوں پر قائم کی گئی تھیں۔

ہمارا خیال ہے کہ سرسید کے متعلقہ افکار کافی غور و فکر کے بعد، ذہنی مصطلحوں اور مجبوریوں کو پیش نظر رکھ کر مرتب کیے گئے تھے۔ تعلیم نسواں پر سرسید کے اعتراضات اور ان کی منطق کا گوشوارہ تیار کیا جائے تو اس نتیجے تک پہنچنا دشوار نہیں ہوگا کہ وہ کیوں اور کن بنیادوں پر عورتوں کی تعلیم اور بڑھتہ شناخت کے تصور سے متفق نہیں تھے۔

■ سرسید حکومت کو بار بار خبردار کرتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کو تعلیم دینے کی فرض ہے مدرسوں اور اسکولوں میں انہیں بھیجنے کا کوئی طریقہ اختیار نہیں کرے۔ اس سے نقصان ہوگا اور گرنٹ کا پیہ ضائع ہوگا۔

■ سرسید یہ مانتے تھے کہ اس وقت تک جو حالت مسلمان عورتوں کی تھی وہ خانگی خوشی کے واسطے کافی تھی؛

■ عورتوں کو تعلیم سے آواز نہ کرنا دراصل اُن کی فطرت، رسوم اور روایات سے ہم آہنگ نہیں تھا اور اسے سرسید خدا کی مکت سے انکار قرار دیتے تھے۔

■ سرسید کا خیال تھا کہ تعلیم سے بہرہ ور ہونے کے بعد مردوں کا طبقہ اپنی عورتوں کے لیے مناسب تعلیم کا بندوبست خود ہی کر لے گا۔ اسلئے سارا زور صرف مردوں کی تعلیم پر مرن کیا جانا چاہیے۔

■ سرسید اس بات سے بہت ناخوش تھے کہ تعلیم نسواں پر اس قدر بحث و تمحیص کیوں ہو رہی ہے۔ ایجوکیشنل کانفرنس کے لاہور اجلاس میں انہوں نے اپنی ناراضگی ظاہر کرتے ہوئے کہا: ”مجھ کو افسوس ہے کہ اس ریزولوشن کی نسبت جو ایک نہایت سادہ طور پر تھا، ضرورت سے زیادہ بحث ہوئی۔“

بہت سے پُرانے ذہنی تختکات کی پرچھائیں سرسید کی ان تاویلات میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ بات محل نظر ہے کہ وہ کس طرح معاملات کو سامنے سے ہٹا کر پیچھے کی طرف دھکیل دیتے ہیں اور عورتوں کی حالت کو اطمینان بخش تصور کر لیتے ہیں۔ عورتوں کی تعلیم پر اعتراضات بالعموم اصولی نوعیت کے ہیں لیکن ان کے اطلاقی پہلو پر ان کی رائے اور زیادہ سخت اور شدید ہے۔ سرسید یہ تو نہیں کہتے کہ عورتوں کو اُن پڑھ رہے دیا جائے کیوں کہ یہ ان کے مجموعی مزاج کے اور اس عہد کی ذہنی نشاۃ ثانیہ کے خلاف ہوتا۔ کچھ لوگ شاید اس کے مخالف بھی ہو جاتے۔ چنانچہ اپنے اعتراضات

ہیں جس ایک قوانین کا اثر قائم رکھتے ہوئے انہوں نے تعلیم نسوان کی مخالفت کا بیڑا اٹھایا۔ عورتوں کو یکساں پڑھایا جائے یعنی کہ کون سے مضامین اور موضوعات کا انتخاب کیا جائے۔ اس بارہ وضاحت کے ساتھ اپنے زاویہ نظر کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں ہیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ اُس وقت سرسید مسلمانوں میں مغربی تعلیم کے سب سے بڑے وکیل تسلیم کیے جا چکے تھے تاہم عورتوں کو کیسی تعلیم دینا چاہتے تھے، اس سوال کا جواب انہی کے لفظوں میں مندرجہ ذیل ہے:

”اے میری بہنو! میں اپنی قوم کی خاتونوں کی تعلیم سے بے پروا نہیں ہوں۔ میں دل سے ان کی ترقی تعلیم کا خواہاں ہوں۔“

”جک مخالفت ہے، اس طرح تعلیم سے ہے جس کے اندر اس زمانے کے کوٹاہ اندیش مائل ہیں۔ میں تمہیں نصیحت کرتا ہوں۔“

”تم اپنا پُرانا طریقہ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو۔“

”خوابش نہیں ہے کہ تم اُن مقدس کتابوں کے بدلے جو تمہاری دادِ باپ

”انیاں پڑھتی آئی ہیں“ اس زمانے کی مردِ نامبارک کتابوں کا

پڑھنا اختیار کرو جو اس زمانے میں بھیسیتی جاتی ہیں۔۔۔۔۔ پس اس زمانے

کی، مفید اور نامبارک کتابوں کی تم کو کیا ضرورت ہے؟“

ساتھ ساتھ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ فی الوقت کون کون سی چیزیں پڑھانے کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔

ایک کینٹنل کانفرنس (۱۸۸۸ء) میں وہ فرماتے ہیں:

”عورتوں کو جس قسم کے علوم پڑھائے جانے کا خیال پیدا ہوا ہے

اُس کو بھی میں پسند نہیں کرتا۔۔۔۔۔ میں نہیں سمجھتا کہ عورتوں کو افریقہ

اور امریکہ کا جغرافیہ سکھانے اور الجبرا اور ٹریگنٹری کے قواعد بتانے

اور احمد شاہ اور محمد شاہ اور مرہٹوں اور روہیلوں کی لڑائیوں کے قصے

پڑھانے سے کیا نتیجہ ہے۔“

سرسید یورپ میں عورتوں کی ترقی اور بیداری نیز مردوں کے شانہ بہ شانہ جینے کے اطوار اور

مقوق پر اصرار سے واقف تھے۔ مغربی طرز زندگی میں عورتوں کے رول کو بھی وہ تھیں کی نظر سے

دیکھتے تھے اور ہر طرح میں ہندوستانی حالات سے ان کا موازنہ کرتے تھے۔ شاہر میں رزاق نے مستورات مغرب کے احوال و اطوار پر سرسید کے افکار کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے :

• ترقی یافتہ ملکوں میں عورتوں کی بے پردگی کی جو آزادی ہے، اس سے سرسید متفق نہیں لیکن وہاں مردوں کے عورتوں کے ساتھ خفیہ سلوک اور محبت معاشرت اور تواضع اور خاطر داری اور محبت اور پاس خاطر اور ان کی آسائش و آرام کی طرف متوجہ ہونا اور ان کو ہر طرح خوش رکھنا اور یہ عرصہ اس کے کہ عورتوں کو اپنا خدمت گزار تصور کیا جائے، ان کو اپنا انیس اور بیس اور رنج و راحت کا شریک اور اپنے کو ان کی اور ان کو اپنی مسرت اور تعویت کا باعث سمجھنا قابلِ تقلید خوبیاں تصور کرتے ہیں۔^{۱۸}

گویا کہ سرسید ایک انتہائی باریک بین نگاہ رکھتے تھے پھر بھی وہ ہندوستانی عورتوں پر مخصوص مسلمان عورتوں کو تعلیم کے نام پر دینیات میں شدید سے زیادہ کچھ اور دینے پر رضا مند نہیں تھے۔ انھوں نے یورپ اور امریکہ کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا تھا :

• یورپ کی اور امریکہ کی حالت معاشرت کے خیال سے شاید وہ علوم و ادبیات کو سکھانے ضرور ہوں کیوں کہ ممکن ہے کہ وہاں عورتیں پوسٹ ماسٹرز اور ٹیلی گراف ماسٹرز یا پارلیا منٹ کی ممبر ہو سکیں لیکن ہندوستان میں نہ وہ زمانہ ہے اور نہ سیکڑوں برس بعد بھی آنے والا ہے۔^{۱۹}

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سرسید جیسے بیدار مغز اور روشن خیال تعلیمی مفکر نے عورتوں کی آئندہ ترقیوں اور امکانات کی طرف سے آنکھیں بند کر لی تھیں۔ موجودہ حالات کے پیش نظر یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان میں دوسری اقوام کی طرح مسلمان عورتوں نے بھی تعلیم اور ترقی کے شعبوں میں کچھ کم کامیابی حاصل نہیں کی۔ سرسید کے انتقال کے سو برس بعد اب کوئی دین کی بات ہے کہ ہندوستانی پارلیمنٹ میں ایک تہائی عورتوں کے لیے مخصوص ہونے ہی

والی ہیں۔ سرسیدِ دہلی کے تقاضوں کا شعور رکھتے تھے لیکن اپنی روایات اور ماضی قریبی تحفظات کے ہاتھوں شاید وہ کسی قدر مجبور بھی تھے۔ ایجوکیشن کمیشن کو انھوں نے یہ صلاح بھی دی تھی کہ اسے ضروری ہی ہمیشہ افراد کی تعلیم پر غور کرنے کی کبیر ضرورت نہیں^{۱۹}۔ آج اُن کا یہ قول بھی ہیں نئے سرے سے اُن کے تصورات کے جائزے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ ضرور ہوا کہ سرسید کی وفات کے فوراً بعد ہی کم از کم عورتوں کی تعلیم کے معاملے میں سرسید کے رفقاء نے سرسید کے بتائے راستوں سے خود کو الگ کر لیا اور اعلیٰ گزشتہ میں تعلیم نسوان کی تحریک شروع ہو گئی۔ سرسید کی جلت نے اگلے سال ہی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے "تعلیم نسوان" کا ایک سنگ میل^{۲۰} کو اس کا سرکاری بنایا گیا۔ اسی سال (۱۸۹۹ء) یہ فیصلہ بھی ،

لوکبھوں کے لیے ایک درس گاہ قائم کی جائے، سرسید کے احوال۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے ۱۹۰۰ء میں یہ انقلاب آفرین تجویز منظور کر لی ۔۔۔

تو سب سے پہلے ترقی تہذیب کے لیے ایسا سہل نصاب تیار کیا جائے جس میں دینیات کے علاوہ ابتدائی حساب ، تاریخ ، جغرافیہ ، طبیعیات اور اخلاق کی تعلیم ہو سکے^{۲۱}۔

فریڈک ، سرسید کی عظیم الشان خدمات اور ان کے تصورات کی قدر و قیمت کے اعتراف کے باوجود ہمارا خیال ہے کہ تاریخ کے عمل اور انقلابات کی روشنی میں آج بھی ان کے عاقلانہ کی ضرورت ہے۔ سرسید کے بعد آنے والوں نے اُن کی روشن خیالی ، دور بینی اور حقیقت شناسی سے بہت کچھ سیکھا ہے۔ اس دُعا کا تقاضہ ہے کہ ان کی فکر کی حدود کو بھی بچھا جائے۔ بالآخر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس نے سرسید کے بعد بعض معاملات میں اُن سے الگ ایک راہ نکالنے کی جسارت نہ کی جوتی تو آج ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیمی اور سماجی حالت کیا ہوتی؟ مسلمان عورتوں کی تعلیم کا نقشہ کیا ہوتا؟ یہ سوالات ہیں اپنے ماضی کو ایک نئے زاویے سے دیکھنے کی دعوت دیتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

۲۔ شہنشاہی کی تنقید و تخریب، 'استقامت' میں 'ترقی' اور 'پرو'، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء، ص ۱۵۷

۳۔ Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization,

Hafeez Malik, Columbia, New York, 1980, P-214

۴۔ 'سہ ماہی'، 'الطاف حسین حالی'، 'ترقی' اور 'پرو'، نئی دہلی، ۱۹۹۰ء، ص ۱۲۰

۵۔ 'ایضاً'، ص ۶۱۳

۶۔ مکمل مجموعہ گچرا پیچڑ (آغا) سرسید، مرتبہ: مولوی امام الدین، فضل الدین تاجران کتب لاہور

۱۹۰۰ء، ص ۳۲۹

۷۔ سرسید کی تعلیمی تحریک، 'انقرض'، 'مکتبہ جامعہ لٹریٹر'، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، ص ۳۶

۸۔ مکمل مجموعہ گچرا، ص ۶۱۰

۹۔ Eight Lives, Raj Mohan Gandhi, Roli Books,

Inter, New Delhi, 1986, PP 32-33.

۱۰۔ حیات جاوید، ص ۶۱

۱۱۔ ایضاً، ص ۱۷-۱۱۱

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۱۱

۱۳۔ ایضاً، ص ۱۶-۶۱۲

۱۴۔ مکمل مجموعہ گچرا، ص ۳۰-۳۲۹

۱۵۔ سرسید اور اصلاح، مشاعرہ، شاہ حسین رزاقی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع اول

۱۹۶۳ء، ص ۱۷۵

۱۶۔ مکمل مجموعہ گچرا، ص ۳۰-۳۲۹

۱۷۔ حیات جاوید، ص ۴۱-۲۴۰

۱۸۔ سرسید کی تعلیمی تحریک، ص ۶۶

سید احمد ایک سوئ صدی میں

معبد النظم چغتائی

مسلم یونیورسٹی کی بنیاد رکھنے والے کے انتقال کو سوہڑے۔۔۔
آج بھی اُن کے منکر و عمل کے بہت کم گوشے بھلا دینے والے ہیں۔ ہماری زندگی میں وہ کئی طرح
اہم ہیں۔ مگر یہی 'عملی' 'ادبی' 'تاریخی' ...

سب نے پہلے مجھے آثارِ الصنادید یاد آتی ہے۔ اس پر بہت تھوڑا اضافہ ہوا ہے۔
ادموورنوں نے اپنا حق اُس سے بہت کم ادا کیا جتنا اُن سے اس سنگ میل کا تعاضد تھا
اور ہے۔ کچھ آثار اور دریافت ہوئے ہیں کچھ تقریریں جو موصوف نہیں پڑھ پائے تھے، اب
پڑھی جاسکتی ہیں اور باقی بچے آثار، لٹے قبرستانوں اور لہلہاتے تہذیبی چمنستانوں سے
نہ جانے اور کتنے محسوس مطومات اضافہ کیے جاسکتے ہیں۔ اس طرح کے وسیع کام دوسرے
شہروں پر ہونے چاہئیں جو بالکل نہیں ہوئے ہیں۔ اگر وہ 'لکھنؤ'، 'لیسن آباد'، 'جونپور' اور 'غیر آباد'
کے نام سر پرست ہیں۔ علم اور ثقافت میں تعصب اور سیاست کا گزر نہیں ہونا چاہیے۔
ہندو، سکھ اور عیسائی مرکزوں کی فہرست واقع کار حضرات بنائیں۔ پاکستان اور بنگلہ دیش
کو پسٹ لیں تو لاہور، ڈھاکہ، راج شاہی، مرشد آباد کو نہیں بھلا سکتے۔ انڈین کونسل آف
ہشاد کل کو ان خبروں پر الگ الگ منصوبے بنانے چاہئیں۔

تفسیرِ قرآن سید کا بڑا علمی کارنامہ ہے۔ میں لند یونیورسٹی میں تھا جب اصول پرستی

کی خاطر پینسٹہ سال کی عمر میں سیاست کو خیر باد کہنے تیس سال پہلے ملک کے وزیرِ عظم ٹاگے اور لانڈرواں آئے۔ تقریر کا یہ جملہ آج تک نہیں بھولتا کہ وہ تو بسکی سنتے ہیں جو پسند آتا ہے، تم وہ بھی سنی لیا کہ جو پسند نہ آئے۔ اور قرآنِ یو آگیا تھا، جسے میں ٹکڑا کر دیتا تھا۔

حسبیت کی ہدایت بہت پرانی ہے۔ انصاف کا لفظ بھی کم از کم اظہارِ حق کے زمانے سے برعکس نہند نام زدگی کا نور کے بصادق اپنا آئینہ صاف کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یعنی انصاف ہمارا حق ہے، فرض نہیں۔ لیکن تاریخ میں ایسے دور ملتے ہیں جب فرائض پر زور تھا اور آج بھی 'ایک اقلیت' صاخرے کی بنیاد دوسروں کے حقوق والے انصاف پر ٹکٹا چلا رہی ہے۔ بائبل اور قرآن کے فریسی مصنف کو ہم جانتے ہیں اور اس لیے پسند کرتے ہیں کہ اُس نے پہلی کتاب کے مقابلے میں دوسری کو سراہا اور قابلِ اعتبار ٹھہرایا ہے۔ مصنف نے پہلی بار مذہبی بحثوں کے لیے سائنس کے حکمت کو شکم قرار دیا ہے، 'ورنہ ابھی تک صد س نوشتوں ہی سے استخراج کیے جاتے تھے اور مناغزائے ہمیشہ جاری رہتی تھیں۔ برہنہ تامل سامنے نہ آئی تھی۔ اس واقعے سے مذہبی مباحث کی صورت حال ہی بدل گئی ہے اور سید احمد خاں کے مذہبی قتل کی اہمیت بہت بڑھ گئی ہے۔

تفسیر قرآن میں قتل کی مثالیں اور بھی ملتی ہیں۔ ذوالقرنین کے قصے میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جگہ تک پہنچے جہاں سورج ایک پانی کے چشے سے نکلتا دکھائی دیا۔ وہاں مولانا محمد امجد دریا بادی نے توجیہ کی ہے 'جیسا کسی بڑے دریا یا سمندر کے کنارے معلوم ہوتا ہے'۔ اس موقع پر ایک اور بات ضابطہ یاد آتی ہے۔ میں پانچویں یا چھٹی جماعت میں پڑھتا تھا کہ مولوی صاحب نے کچھانا چاہا، 'دیوتا کلن، ہوتے ہیں' وہ فرشتے تو نہیں، بحث کے بعد نتیجہ نکلا کہ دیوتا وہ ہیں جن کے سپرد فطرت کے بڑے بڑے کام ہوتے ہیں، اور ان بیابانوں کو دیوتا اور فرشتے کا تصور ایک ہی ہے۔ اس طرح دیوتا یا فرشتے فطری قوتوں کا شخص قرار پاتے ہیں۔ میں نہیں کہتا کہ ان تصورات یا تاویلات کو ایسے ہی مان لیجیے۔ صحت یہ کہتا ہوں کہ سوچنے لکھنے کے ہٹ کھلے رکھیے اور سو سو اسو برس ہدیہ احمد خاں کے عمل قتل اور اس کے مستحزات کو نور سے

پڑھ کے دیکھیے کہ کیا قابل قبول ہے اور کیا نہیں۔ علماء کہتے ہیں کہ اسلام میں کوئی دیوتا نہیں۔
 تو پھر یہ بھی سوچیں کہ حوزہ اہل حق کے بقول ہماری جنیات اور ملکیت کے کیا معنی ہیں اور جب
 اقبال نے دوزخ کے بارے میں کہا،

ابو دنیا یہاں جو آتے ہیں
 اپنے اچھے ساتھ لاتے ہیں
 تو پھر شرمسار ہے یا اس کے پیچھے کوئی سنجیدہ فکر بھی ہے۔
 یہیں سے بات سید احمد خاں کی سائنٹیفک سوسائٹی
 ہے۔ جدید علم و عرفت کی چھاپ کئی صدیوں سے ہماری زندگی کے
 اس سے تادقت نہیں۔ لیکن ایجاد و دریافت کے عمل میں حسد
 مستہربنے کے لیے فتنی ریاضی کے سوا اور کوئی راستہ نہیں اور اس کے لیے۔

درکار ہے۔ ان اس عمل کے ہواخر سماج پر برابر پڑتے رہتے ہیں اور جو نئے خیال اور تصور سماج
 میں راہ پاتے جاتے ہیں ان کے لیے اپنی زبان اور تہذیب کو تیار کرتے رہنا سائنٹیفک سوسائٹی
 کا کام ہے۔ آج CSIR کا رسالہ سائنس یا ڈاکٹر اہل پرویز کا اسی نام کا ماہنامہ سائنس کے
 سماجی تعارف کی بہترین مثالیں ہیں۔ آج سے بیس برس پہلے سرجن نسیم انصاری کی ترقیب
 پر اور ان کے دلی تعاون سے ہم لوگوں نے ڈیڑھ برس تک یہ سوسائٹی ایک بار پھر زندہ و فعال
 کر دی تھی۔

یہ کام کرنے والے تو نکل آئے۔ اب مسئلہ رفع توہمات کا رہ جاتا ہے۔ کیڑوں مکوڑوں،
 جانوروں، چڑیوں، پتھروں، سیاروں، پیڑ پودوں، دونوں دھندوں اور ان کے اثرات کے
 بارے میں کہانیاں مشہور ہیں۔ کوئی مشکل ان پڑے تو آج بھی ہمارے جیسے پڑھے لکھے تک
 گنڈوں، توہیدوں اور پھونک جھاڑ پر اتر آتے ہیں۔ اثرات کے بارے میں معروفی تحقیق ضروری
 ہے کہ جوتی رہے۔ جن سنی سنائی باتوں کی بنیاد نہ نکلے ان کو ماننا بے عقلی ہے اور ذہن کی
 چناہ گاہوں سے انھیں بہ کوشش نکال پھینکنا فریضہ دیانت۔ ہمیں تاریخ اور کہانی کے بیچ
 فرق کرنا چاہیے اور یہ بات مسلسل یاد دلواتے رہنا چاہیے اور سید کے تہذیب الاخلاق کے تمام

مضامین کی کتابی شکل میں چھاپتے رہنا چاہیے۔

ہماری ساری حادثیوں ہندو اصلاح طلب ہیں۔ جب تک ہم اپنے ہی جتنے میاں رہتے ہیں اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا۔ لیکن اب آمدورفت بڑھتی جاتی ہے۔ جب تک دوسروں کی ایسی باتیں دیکھیں جو ہم سے فطرت ہیں تو سوچیں 'آبادوں' اپنے اپنے حالات میں یکے ہیں یا دونوں میں سے ایک سیدھے یا ہتر ہے۔ ایسا کرتے رہیں تو ہمارے مول بھی درست ہوتے رہیں اور دوسروں کے بھی۔ یہ بات معصیت کے بغیر ٹھنڈے دل سے سوچ کے طے کرنے کی ہے۔ چند برس ہوئے چین میں دیکھا کہ وہاں کے گاؤں والے 'ہمارے لوگوں سے زیادہ صاف تھکے تھے۔' اور کے سماجی انقلاب کے بعد بھی اپنے پیروں میں تھوکتے پچلے جا رہے تھے۔ یاد آیا کہ ہندوستان میں اتنی زمیں چھوٹی گئیں کہ صحت تھوک دہان میں تھوکر اور ان کا اثر بھی خاصا بڑا پھر بھی آج ایسے مل جاتے ہیں جو دواؤں تک پر پان کی پیکاری مار دیتے ہیں۔

معاشرے کی اصلاح کا کام فطرت سطلوں پر برابر کرتے رہنے کا ہے۔

سید احمد خاں کی تعلیمی کا دواؤں کے پھلتے پھوٹے چھتار درخت کا سایہ ہمارے

سوں پر ہے۔ زندگی اور زمانے کے اتنے آثار چٹھاؤ کے باوجود اس کے دروازے اس کی سکت بھر سب پر کھلے ہیں اور ترقیاں جاری ہیں۔ جسٹس باؤسن نے ۱۹۶۵ء میں ہم سے ذاتی طور پر کہا تھا کہ جو اہل نہرو ڈھونڈ ڈھونڈ کے ملک کے کونے کونے سے اچھے لوگ دئی لاتے تھے، مگر جب وہ کام کے ذریعے تو ان کی سمجھ میں نہ آتا ان کا کیا کریں۔ تغذیہ و تہیہ

Metabolism نشوونما کی بنیاد ہے۔ اچھی غذا جسم میں داخل ہوتی رہے، فضلہ اور فاسد

مادے باقاعدہ خارج ہوتے جائیں، تبھی وہ تندرست رہتا ہے۔ نئے مضمون، شعبے، ایکسپریس ضرورت کے مطابق اضافہ ہوں، موجودہ شعبوں کی تجدید کا کام جاری رہے مگر مردار اور نام چار کے مراکز بند بھی کیے جاتے رہیں۔ استنادوں کے تقرر، ترقی اور طلباء کے داخلے توجہ چاہتے ہیں کہ

بہ خاصا بخش و با علمائے نگہ دار

کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں۔ یہاں خاص سے مراد سستی اور عام سے مراد

ہستین ہوگا۔

• وہ سرسید کے سیاسی خیالات، سو وہ بحث طلب ہمیشہ رہیں گے۔ مگر ہو گئے ہیں پرانی بات اور صرت مودعین کی دلچسپی کے۔ آج کی زندگی آج کے حالات سے عبارت ہے اور پرانی باتیں اُس کا ساتھ نہ دے سکیں گی۔ مگر تعلیم کے حوالے سے ایک بات یوں اہم ہو جاتی ہے کہ آرٹ لے کہا تھا، گیند اندر اور باہر مڑنا اچھے چیلے ہیں مگر گیند انداز کو نہ سمجھنا چاہیے کہ اُس کا مقصد رکٹ گراتا ہے، طالب علم کا مقصد اپنے مستقبل کے لیے تعلیم و تربیت حاصل کرنا ہے۔ سیاست دانوں کی کٹھ پتلی بننا نہیں۔ یہ بات آزادی کے بعد بھلا دی گئی تھی مگر خوشی کی بات ہے کہ اب پھر سے تانہ ہو گئی ہے۔ فرانس اور برطانیہ میں شبہ سیاست تک کی انجمن کا رویہ معیاری اور علمی دیکھ چکا ہوں۔ ♣

عصرِ حاضر میں ملی گڑھ تحریک کی معنویت

الطاف احمد اعظمی

ملی گڑھ تحریک اور اس کے بانی سر سید احمد خاں کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، موافقت میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ لیکن اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک درد مند دل رکھنے والے انسان اور ایک غفلت اور بے لوث قومی رہنما تھے۔

سر سید علیہ الرحمہ نے اپنے عہد میں مسلمانوں کے تعلیمی، سماجی اور مذہبی و اخلاقی احوال کی اصلاح کے لیے جو تحریک چلائی اور وہ آگے چل کر ملی گڑھ تحریک کے نام سے معروف ہوئی، اس کے دو بڑے مقاصد تھے۔ پہلا مقصد ہندی مسلمانوں کو جدید علوم و فنون یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی کی تحصیل کی طرف متوجہ کرنا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ مغربی اقوام ان علوم کو حاصل کر کے دنیا میں ترقی کر رہی ہیں، اور مسلمان ان علوم سے بے بہرہ ہیں۔ اس لیے ہر شعبہ حیات میں وہ مغربی قوموں کے مقابلے سے عاجز ہیں۔ وہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ ہندوستان کی ایک بڑی قوم یعنی ہندو جدید علوم و فنون کے اکتساب میں سرگرمی دکھا رہے تھے۔ اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ مستقبل میں ملک کی تعمیر و ترقی کے معاملے میں مسلمان پیچھے اور برادرانِ وطن ان سے آگے ہوں گے۔ حکومت اور ملکی دولت دونوں پر وہ بلا شرکت غیرے قابض ہوں گے اور مسلمان دوسرے درجے کے شہری بن کر رہ جائیں گے۔

اس کا مطلب نہیں کہ سرسید کی نظر میں دینی علوم کی کوئی حیثیت نہ تھی۔ دینی علوم کی افادیت کے ساتھ مل جاتے اور دل سے چاہتے تھے کہ ان کو ایک درجے میں باقی رکھا جائے لیکن حالات و ظروف زمانے کی تبدیلی کی وجہ سے اسی علوم کی سیاسی و سماجی اور معاشی افادیت تقریباً ختم ہو گئی تھی اور یہ افادہ حیثیت اب مغربی علوم و فنون نے حاصل کر لی تھی۔ اس لیے سرسید چاہتے تھے کہ مسلمانوں کے نظام تعلیم میں مقتضیات زمانے کے مطابق تبدیلی کی جائے۔ انھوں نے کہا:

”بہت مسلمانوں میں کچھ تعلیم کی تحریک ہوتی ہے تو ان کی سی ہیں۔ اس بات پر متصور ہوتی ہے کہ وہی پرانا مودنی طریقہ“
 ناقص سلسلہ نظامِ درس کتب کا اختیار کیا جاتا ہے۔
 بچے دل سے کہتے ہیں کہ وہ محض بے فائدہ ہیں اور
 قومی فائدہ ہونے کی توقع نہیں۔ زمانہ اور زمانے کی طبیعت
 علوم کے نتائج سب تبدیل ہو گئے ہیں۔“

ایک اور موقع پر فرمایا،

”جو علوم ہماری قوم میں سات سو برس پہلے تعلیم میں داخل ہوئے تھے
 اگر آج ہم انہی پر توجہ کریں گے تو گویا ہم اپنی قوم کو سال کی
 ترقی سے سات سو برس پیچھے لے جائیں گے۔ پس ہم کو مضبوطی کے
 ساتھ ارادہ کرنا چاہیے کہ جس قدر علوم دنیاوی تعلیم سے متعلق ہیں
 مثلاً الجبرا، زولوجی، جیالوجی، فزکس، لاجک، مارل، خلافت، کسٹری اور
 تمام علوم جو ترقی یافتہ قوموں میں رائج ہیں بڑے اہتمام اور کامل
 طور سے دیں۔“

علی گڑھ تحریک کا دوسرا بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کے اخلاق اور ان میں مروجہ مذہب کی اصلاح ہو۔ سرسید کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے نچا اخلاق اور نچا مذہبیت رخصت ہو چکی ہے اور ان کی جگہ بنیادی اخلاق اور دکھاوے کی مذہبیت

نے لے لی ہے، ان کی علامات بھی اس خرابی سے قوتاً دیکھیں۔ دین کا جو مفرد جوہر تھا وہ
بھل چکا تھا اور صرف چند ظاہری احوال جہالت اور بعض سلی رسوم و رواج کی پیروی کو اصل
دین سمجھ گیا تھا۔ سرسید کے عہد میں مسلمانوں کی جو طبعی مذہبی اور اخلاقی حالت تھی اس کا
حال خود انہی کے نظروں میں ملاحظہ ہو،

”اگر پہلی قوم میں صرف جہالت ہوتی تو چنداں مشکل نہ تھی۔ مشکل
تو یہ ہے کہ قوم کی قوم بھل کرکب میں مبتلا ہے۔ علوم میں کا رواج
پہلی قوم میں تھا یا ہے اور جس کے حکم و مفرد سے ہر ایک پھولا ہوا
ہے، دین دنیا میں بکار آمد نہیں.... علم دین تو وہ خراب ہوا ہے
کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اس مصوم، سیدھے سادے، پتے اور
نیک طبیعت والے پیغمبر نے جو خدا کے احکام بہت سادگی
صنائی اور بے تکلفی سے جاہل، اُن پڑھ بادر نشین عرب قوم کو
پہنچائے تھے اس میں وہ محنت چینیوں اور باریکیاں گیسٹری گئیں
اور وہ مسائل فلسفیانہ اور دلائل منطقیانہ ملائے گئے کہ اس میں
سچائی، صنائی اور سادگی کا مطلق اثر نہیں رہا۔ یہ جمہوری لوگوں
کو اصلی احکام جو قرآن اور معتد حدیثوں میں تھے چھوڑنے پڑے
اور زید و عمرو کے بنائے ہوئے اصولوں کی پیروی کرنی پڑی۔ علم
مجلس اور اخلاق اور برتاؤ دوسری کا ایک ایسے طریق پر پڑ گیا جو
نفاق سے بھی بدتر ہے۔ اخلاق صرف منہ پر میٹھی میٹھی باتیں بنانے
اور پُر تپاک جتانے کا نام ہے۔ اب مکاری اور ظاہر وادری کا نام
اخلاق نہ گیا ہے اور بے ایمانی اور دغا بازی کا نام ہونیشاری۔
گفتگو پر خیال کرو تو عجیب حالت دکھائی دیتی ہے۔ نہایت تہذیب
اور معتدل ذوق اور نیک و دین دار آدمی بھی اپنی گفتگو میں تہذیب
شائستگی کا مطلق خیال نہیں کرتے۔ اگر اشراف جوان دوستوں

کی عقل میں ہاؤ تو سنو کہ وہ آپس میں کیسی گالم گلوچ اور فتن پائی
 ایک دوسرے کی بہت کرتے ہیں.... اور خدا ہی جتنے کا یہ حال کہ
 کچھ نہ نجات اور اپنے تقدس و بزرگی اور خدا پرست ہونے کا گھمنڈ
 متعین لگوں میں کوٹ کوٹ کر بھرا پاؤ گے۔ اور اگر دنیا میں شیطان
 کو ڈھونڈتے پھرو تو بھر متدیس کے جبر و دستار کے برابر کہیں
 پتہ نہیں ملے گا: ۲

اس اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ سرسید کے عہد میں مسلمان
 ہٹتا تھے اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں وہ کیا غرا۔
 ان کے نوال کا باعث بنیں۔

مسلمانوں کا نوال کسی ایک شعبہ حیات تک محدود نہیں تھا۔
 ہر گونے میں وہ علمی، فکری اور اخلاقی اعتبار سے پستی کے اس کنارے تک پہنچ چکے تھے جس
 کے آگے نوال کی عین کھائی کے علاوہ اور کچھ نہیں تھا۔ گردشِ زمانہ کا ایک معمولی جھٹکا ان کو
 نکتہ وادید کے گہرے کھڑ میں گرانے کے لیے کافی تھا۔ چنانچہ دُنیا نے یہ جبرِ آموز منظر دکھا
 کہ مٹھی بھر انگریز فوج نے کثیر التعداد نعل افواج کو پہ در پہے شکست دے کر ۱۸۵۶ء میں دلی
 کے اقتدار پر قبضہ کر لیا۔

یہ غیر ملکی اقتدار تقریباً ڈیڑھ سو سال تک ہندوستان میں قائم رہا اور اس کے
 بعد جب ملک آزاد ہوا تو جمہوریت کے مسئلہ قاعدے کے مطابق عنانِ حکومت برادرانِ وطن
 کے ہاتھ میں آگئی جو اس ملک میں عوامی اکثریت رکھتے تھے۔ اس کے بعد ہندو مسلم قومی
 کش مکش کا آغاز ہوا اور دو قومی نظریے کی بنیاد پر ۱۹۴۷ء میں ملک دو حصوں میں
 تقسیم ہو گیا۔

اس تقسیم ملک کے باوجود مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان ہی میں رہنے
 کا فیصلہ کیا۔ اس وقت اس ملک میں مسلمانوں کی تعداد بہت سے مسلم ملکوں سے زیادہ
 ہے۔ لیکن اس کثرتِ تعداد کے باوجود ملک کی تعمیر سازی میں ان کا وہ وزن اور حیثیت

نہیں ہے۔ برطانوی سرکار ہونی چاہیے تھی۔ مسلمان قومی حیات اجتماعی کے ہر شعبے میں برادرانہ
 وطن کے مطالبے میں بہت کچھ ہیں۔ تقسیم کے عمل نے نہ صرف ہندی مسلمانوں کی سیاسی اور
 معاشی بے چارگی میں غیر معمولی اضافہ کیا بلکہ ملک کے ساتھ ان کی وفاداری پر بھی سراسیمہ
 لگ گیا۔ بہت سے برادرانہ وطن جو مختلف سیاسی جماعتوں سے وابستہ ہیں، سیاسی مصالحت
 کی وجہ سے مسلمانوں کو تقسیم ملک کا طعنہ تو نہیں دیتے لیکن عقائد ان کا وہ یہ منصب ہندوؤں
 کے دویے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے اور وہ بھی مسلمانوں کو اس ملک میں برابر کے سیاسی اور
 معاشی حقوق دینے کے دل سے حامی نہیں ہیں۔

اس پس منظر میں خود طلب بات یہ ہے کہ ہندی مسلمانوں کے مختلف النوع قومی
 مسائل کے حل میں علی گڑھ تحریک کی کوئی افادیت اور معنویت ہے۔ دوسرے نظروں میں کیا
 اس تحریک سے ہم کو کوئی ایسی رہنمائی ملتی ہے جس سے ہم اپنے قومی مسائل کا کوئی اطمینان
 بخش حل ڈھونڈ سکیں؟

ہم اور کچھ چکے ہیں کہ علی گڑھ تحریک کا ایک بڑا متعدد مسلمانوں میں جدید سائنسی علوم و
 فنون کی ترویج و اشاعت تھا۔ اس پہلو سے اب یہ کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ سائنسی علوم کے
 باب میں مسلمانوں کی اکثریت کا رویہ تبدیل ہو چکا ہے۔ ان کے دلوں میں ان علوم کے غلات اب
 نہ کوئی قصبہ ہے اور نہ کوئی جذبہ نفرت۔ لیکن مسلمانوں کا مذہبی جلتہ یا خصوصیات کرام کا رویہ
 اب بھی سائنس کے بارے میں غیر موافق ہے اور وہ بالکل تبدیل نہیں ہوا ہے۔ ان کے قدامت کردہ
 دینی اداروں میں سائنسی علوم کی تعلیم ممنوع ہے۔ بعض دینی مدارس ایسے بھی جن میں سائنسی علوم
 کی تدریس تو دور کنار انگریزی زبان کی تعلیم کو آج بھی کفر کے مساوی سمجھا جاتا ہے۔

لیکن اس پر انجی کو بھی دیکھیں کہ علماء کا جلتہ ایک طرف تو سائنس کے علم کا مردود سمجھتا
 ہے اور دوسری طرف سائنسی ایجادات سے تمسخر میں کوئی قناعت محسوس نہیں کرتا۔ یہ تو بڑی
 بے دانشی کی بات ہے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ علماء اپنے موروثی نظام تعلیم میں احتیاج
 زمانہ کے لحاظ سے مناسب تبدیلی لائیں اور کسی نہ کسی سطح پر سائنسی علوم کی تعلیم کو مذہبی
 نصاب تعلیم کا جزو بنائیں۔ اس بارے میں سر سید علیہ الرحمہ کا مشورہ کل کی طرف آج بھی ان

کے بے غیہ امتیاز پر ہے۔

مسلمانوں کا مصلحت جو معاشی علوم کی تحصیل میں ہر تن مصروف ہے اس کو بھی سوچنا ہے کہ ان علوم کی تعلیم سے سرسید کی جودا قی غرض قی وہ پوری ہو رہی ہے یا نہیں؟ اس سطح حقیقت کو تسلیم کرنا ہوگا کہ معاشی علوم کے حصول کا مقصد اب غرض دیگر یوں کا حاصل کرنا اور ان کے ذریعے معاشی حالت کو بگاڑنا اور سنوارنا رہ گیا ہے۔ لیکن جن قوم کا تعزیر تعلیم اس سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جدید تعلیم سے جہاں مسلمان ہوگی اور روزگار کے نئے مواقع پیدا ہوں گے وہاں اس سے ہوگی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان میں قوم سازی کا داعیہ تقریر کرتے ہوئے کہا،

۱۔ دوستو! مجھ کو یہ بات کچھ زیادہ خوش کرنے والی نہیں ہے کہ کسی مسلمان نے بی۔ اے یا ایم۔ اے کی ڈگری حاصل کر لی ہے۔ میری خوشی قوم کو قوم بنانے کی ہے۔^۵

مزید فرمایا:

”بیشہ تعلیم سے یہ مقصود ہوا ہے کہ انسان میں ایک ملک اور اس کی عقل اور ذہن میں جدت پیدا ہو تاکہ جو امور پیش آئیں ان کے سمجھنے کی، بُرائی بھلائی جاننے کی اور عجائب قدرت الہی پر متکثر کرنے کی اس کو طاقت ہو۔ اس کے اخلاق درست ہوں، معاملات معاشی کو نہایت صلاحیت سے انجام دے اور معاشرہ پر خود کرے۔ گورنمنٹ کا یہ کہنا ہے کہ ہم اس قدر تربیت سے کچھ علاقہ نہیں بلکہ ہم اس قدر تعلیم کے خواہاں ہیں جو امور معاش سے علاقہ رکھتی ہے اور جو مختصر ہے صرف جغرافیہ، حساب اور ہندسے پر“ نہایت بے جا ہے۔^۵

سرسید نے مسلمانوں کو بتایا کہ حُرّت شخصی نہیں قومی چیز ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب کوئی قوم مسخر ہوئی ہے تو اس کا ہر فرد حُرّت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

لیکن اگر قوم ذیل وغیرہ اس کے افراد بھی بے عزت تصور ہوں گے تو وہ وہ ذہنی
اعتقاد سے صاحبِ مرتبہ ہوا کہوں نہ ہوں۔ اس مسئلے میں ان کے اعتقاد کو قبول نہ کرنا
چاہئے کہ وہ ذہنی ہیں۔ فرمایا:

”دنیا میں عزت ایک بڑی چیز ہے مگر نہ ہر شخص کو فرداً فرداً کسی
درجہ نہیں مل سکتی جیسا کہ اس قوم کو جس میں کام شخصیت ہے
عزت حاصل نہ ہو۔ اگر ایسا قوم میں سے ہوتا تو یہ کسی خاص شخص کو
عزت حاصل ہوتا اس سے قوم کو تو کیا عزت حاصل ہوگی نہ خود اس کو
یہ کہ وہ اسی ذیل قوم میں کا شخص ہے ہمیشہ ذلیل ہی رہے گا۔
پس جو لوگ اپنی عزت چاہتے ہیں ان کا بھی فرض ہے کہ قوم کی عزت
میں کوشش کریں۔ جب قوم ذات میں سے نکل جاوے گی اور پھر اس
میں سے کوئی شخص کسی قسم کی عزت حاصل کرے گا تو اس کی اصل
عزت ہوگی اور وہ بھی قوم کی عزت کا باعث ہوگا۔ امید ہے کہ جب
مسافر کی اس صافا کا آپ ہمیشہ خیال رکھیں گے۔“

لیکن ”مسافر“ کی مذکورہ صفا کو مسلمان بالخصوص فرزندِ ان علیؑ کے لئے تقریباً فراموش کر چکے
ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ جدید علوم و فنون کی تحصیل کے باوجود مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے میں
قوی احساس (فیضیت) اور اجتماعی شعور کی بے حد کمی ہے۔ قوی مفاد پر ذاتی مفاد کو غلبہ
حاصل ہے۔ قوم کی ترقی و سر بلندی کے لیے ایثار و قربانی کا جذبہ رختہ رختہ کم ہوتا جاتا ہے۔
ہمدردی ساری جگہ دود تعلیم، انگریزی اور پھر نوکری تک محدود ہو کر رہ گئی ہے۔ قبولِ اکبر اور آبادی،
میں کیا کہیں احباب کی کار نمایاں کر گئے

۱۔ اسے کیا نوکر کوئے، ہفتشن علی اور مر گئے

یہی وجہ ہے کہ علمی سطح پر ہماری حالت بہت اچھی نہیں ہے۔ آج کچھ مسلمان ملیں گے
جس کے دلوں میں یہ جذبہ اور حسد سرخوش ہے کہ وہ جدید علوم و فنون میں کمال حاصل
کر سکیں گے اور اپنی جانفشانی سے ان میں تھوڑا بہت اضافہ کریں گے۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ

سید سائنسی بحثات کا بھرا ہر سال غیر مسلم اقوام کے ارباب علم و کمال ہی کے سر بندھتا ہے۔

ذرا ملاحظہ کی طر تھوڑی دیر کے لیے اپنی چشم تصور کو لے جائیں اور دیکھیں کہ سرسید کی آکڑوں کی عیسائی تفسیر اور ان کی مثالوں کے مرکز دور ایم ہے۔ اور کالج اور پھر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ نے اپنے قیام کے ابتدائی ایام میں کیسے کیسے ارباب کمال اور نابھہ درجہ اہل علم پیدا کیے لیکن آج اسی دانش گاہ کا کیا حال ہے۔ مستحیثیت سے قطع نظر۔
انگلو لاٹن پری ہے۔ اہل کمال کی پیدائش تو کجا ایسے لوگ ہیں جو قدیم کی مذہب اچھے استاد کے جاسکیں۔ اساتذہ اور طر قیدی بن چکے ہیں۔

حال گڑھ تحریک سے دلچسپی اور ہمدردی رکھنے والوں کا قوی فرض ہے کہ وہ خواب نراں سے بیدار ہوں اور اوپر مسافر کی جہ صفا کا ذکر ہو اس کی طر توجہ دیں اور اسی کو بروئے کار لانے کی ہر ممکن کوشش کریں۔ سرسید کی وفات کے موقع پر عیسائی ملک نے اپنے مرشد کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے جو کچھ کہا اس میں ہر تسلیم یافتہ مسلمان کے لیے نصیحت پزیری کا دافر سامان موجود ہے۔ انھوں نے فرمایا:

ہم پچاس سال تک بے نی بات میرے دل پر نقش کردی تھی کہ قوی درد اور بھی خواہی کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایک ہم اور ایک شکل دینی چاہی تو پیدا ہو اس کا نام رکھ دیا۔ غلوت و غلو ت، تنہائی و یکجہائی، دن رات نجب میں نے ان کو دیکھا اسکا حال میں دیکھا ہم لوگ ان کے پیرو اور دوست کہلانے تھے مگر میں بچ کہتا ہوں کہ جو قوی درد اور قوی محبت سرسید میں تھی اور وہ آگ جو ان کے دل میں لگی ہوئی تھی اور وہ درد جس سے ان کا دل بھرا ہوا تھا، ہم میں اس کا نشانہ بھی نہیں ہے۔ ان میں یہ سب باتیں غلط تھیں اور ہم میں مصنوعی۔
سرگین آنکھ اور چیز ہے اور سر نہ لگانا اور بات نہ

اسی غم انگیز موقع پر ملا تاحالی نے کہا:

”سرسید کی گئی ایک برگشتہ قسمت قوم کا سرمایہ، ایک نامدار ملک کا
گنج بد ہوا اور میراث شدہ، وہی اور دست جاتا ہوا، ہم نے اس سے
قوی خدمت کا مفہوم سیکھا، وہ سروں کے لیے اپنی زندگی کے شمس و
آرام کو قربان کر دینے کا سبق پڑھا۔“

قوی درد اور قوی خدمت جی کا اور پر کے اقتباسات میں ذکر ہوا اعلیٰ گٹھ تحریک کے ”
امتیازی ضد وخال ہیں جو آج بھی قوی مسائل کے حل میں مشغول کام دے سکتے ہیں بشرطیکہ
دلوں میں اخلاص کی دہری آگ روشن ہو جو سرسید اور ان کے رفقاء کے دلوں میں
شعلہ زن تھی۔

یہاں تک اعلیٰ گٹھ تحریک کے مذہبی اور اخلاقی پہلو کا تعلق ہے تو اس کی ضرورت اور
افادیت جس طرح سرسید کے عہد میں تھی اسی طرح آج بھی باقی ہے۔ اگرچہ سماجی معاملات و
احوال میں اب کافی تبدیلی آئی ہے اور مگر و نظر کا زاویہ بڑی حد تک تبدیلی ہو چکا ہے لیکن
مذہب و اخلاق کی زبوں حالی کا منظر اس سے کچھ زیادہ فسلط نہیں ہے جو سرسید کے عہد
میں تھا۔ چند مذہبی رسوم اور چند مخصوص احوال عبادت کی ظاہر میں انجام دہی کو سب نے
دین سمجھ لیا ہے۔ تزکیہ نفس اور تطہیر اخلاق کی طرف کوئی توجہ نہیں ہے۔ ذہن کی تابانی اور کردار
صلابت سے جو ہمیشہ سے معزز اقوام کا نشان امتیاز رہے ہیں، ہم نے چشم پوشی اختیار
کر رکھی ہے۔

لیکن اس صورت حال کی اصلاح جس طرح سرسید کے زمانے میں نہایت مشکل تھی اسی
طرح آج بھی مشکل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا جمود پرست اور تنگ نظر مذہبی طبقہ
کسی طرح بھی اصلاح احوال کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ وہ حق پر ہیں مگر انہیں کون
بتائے کہ وہ ایک بڑے فریب میں مبتلا ہیں:

ترجمہ کہ مذہبی ہر کبسمہ اسے احوالی
کیں راہ کمی دوی بہ ترکستان است

اور ہوں تاکہ مسلمان یکسو ہو کر اپنے قومی مسائل کا کوئی عدد ملے۔

مسئلہ نون کی قطعی پس ماندگی کی اصلاح کا جو وسیع تصور اور

کی کامیابی کے لیے بھی ضروری تھا کہ اصحاب اقتدار نے مسلمانوں کے تعلقات کو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
 ایک حکیمانہ حکمت عملی بنی جو سراسر مسلمانوں کے حق میں تھی۔

مزید برآں ان کی نظر اس حقیقت پر بھی تھی کہ جدید علوم و فنون سے آراستہ ہونے بغیر مسلمان اپنے سیاسی حقوق کو بہتر طور پر حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ بے غامہ سیاسی شعور و شعب سے لگ رہ کر قلم کے میدان میں مصروف کار ہوں۔ سرسید کو یقین تھا کہ جس وقت مسلمان علوم جدیدہ سے بہرہ ور ہو چکے ہوں گے تو سیاسی حقوق کی بازیابی ان کے لیے نہایت آسان ہوگی۔ انھوں نے کہا:

اگر گورنمنٹ نے ہمارے کچھ حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے ہیں جن

کی ہم کو شکایت ہو تو بھی اپنی ایجوکیشن وہ چیز ہے کہ خواہ مخواہ 'طوا' و

کرنہم کو دلا دے گی :- ۹

لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات سرسید کے عہد کے سیاسی حالات سے یکسر مختلف ہیں۔ اب اس ملک پر خود اس کے باشندوں کی حکومت ہے۔ ملکی قانون کی رو سے اس طرانی میں ہندوؤں کے ساتھ مسلمان بھی برابر کے شریک ہیں۔ ہمارے بہت سے قومی حقوق کا تحفظ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ملک کے ایوان سیاست میں ہم کو نہ صرف رسانی حاصل ہو بلکہ

ہادی گواز ایک موٹر آواز کی ٹھٹھٹ نے سنا جائے۔ یہاں ایک اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ ملکی سیاست میں یہودی شرکت کی فہمت کیا ہو؟

۱۹۷۷ء میں تقسیم ملک کے حادثے کے پیش نظر اس وقت کے قومی رہنماؤں نے بھی میں ۱۹۷۷ء اور ۱۹۷۸ء کا نام لیا یہاں ہے مسلمانوں کو مشورہ دیا تھا کہ وہ سیاست میں براہ راست حصہ نہ لیں بلکہ اپنا کون ٹیلہ سیاسی شخص قائم نہ کریں بلکہ ملک کی سیکور جاتوں میں شریک ہو کر اپنے قومی مفادات کی حفاظت کریں۔ لیکن اعلیٰ کے تلخ تجربات نے ثابت کر دیا کہ یہ مشورہ صاحب نہ تھا۔ کسی سیکور جات نے حق کو کاغذ میں نے بھی جس کے ساتھ مسلمان حوصلہ دراز تک دے دے تلخ ہر طرح وابستہ رہے، ان کے باہمی تعلیمی اور سیاسی مسائل حل نہیں کیے اور معاملہ زبانی جسے خوج سے آگے بھی نہیں بٹھا۔

سرئید طبعہ الامم کی زندگی کے آخری ایام کے مطالعے کی بنیاد پر راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر آج وہ ہم میں ہوتے تو ہندوستان کے موجودہ سیاسی حالات اور ہمارے گزشتہ تلخ سیاسی تجربات کی روشنی میں ان کی تعلیم یہ ہوتی کہ مسلمان اپنے حقوق کی نگہداشت کے لیے سب سے پہلے ایک غیر سیاسی مشاورتی بورڈ یا انجمن بنالیں جس میں مسلمانوں کے ہر مسلک کے اصحاب الارائے شامل ہوں۔ یہی بورڈ ان سیکور جاتوں سے سیاسی مشاورت کرے جو ان کے حقوق کے تحفظ کا پختہ وعدہ یا تحریری عہدہ پیش کریں۔

اس عبوری دور میں مشاورتی بورڈ کو یہ کام بھی کرنا ہوگا کہ ملک کے کمزور اور مظلوم طبقات کی فلاح و بہبود کے لیے تعلیمی اور اقتصادی سطح پر ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے ان کا اعتماد حاصل ہو۔ پانچ دن سال کی متوازن سماجی خدمات کے بعد جو ہنسی حالات سازگار دکھائی دیں اس مشاورتی بورڈ کو ایک ایسی سیکور جات میں تبدیل کر دیا جائے جس میں مسلمانوں کے ساتھ کمزور طبقات کے لوگ بھی شامل ہوں لیکن تمام قیادت خود مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو۔ اس جماعت کا نام بھی سیکور جات ہی ایسا نام نہ ہو جس سے ظاہر ہو کہ یہ مجرد مسلمانوں کی کوئی سیاسی جماعت ہے۔ اس کے افراس و مقامہ بھی سیکور جات ہوں مگر غیر مسلموں کو کوئی غلط فہمی لاحق نہ ہو۔ اور پھر یہ سیکور جات ملک کی دوسری سیکور جات سیاسی جماعتوں کے

ساتھ ن کر سبھی ہمدرد کرے۔ یہی وہ مناسب طریقہ ہے جس کے ذریعے ہندی مسلمان اپنے قومی حقوق کے حصول کی راہ کھول سکتے ہیں اور اس ملک کے فرد پرست اور فسطائی عناصر کے ناپاک حرام کو ناکام بنا سکتے ہیں۔

اس مسئلے میں سرسید کی دوسری تعلیم یہ ہوگی کہ قومی حقوق کی جنگ میں وہ لوگ قیادت کے منصب پر فائز ہوں جو اپنے دل میں قومی پیہود اور ملی غم خواری کے جذبات رکھتے ہوں۔ ان کے اندر جرات بھی ہو جو ہمیشہ سے ارباب سیاست کے ہاتھوں کا مضبوط صاحب رہی ہے۔ صبر و استقلال کا جوہر بھی ان کے اندر ہو کہ اس کے بغیر سیاست کی پرفارمادگی میں دو قدم چھٹا ان کے لیے مشکل ہوگا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جذباتیت سے بالکل پاک ہوں۔ ہندی کے ساتھ ہر قومی مسئلے کا غیر جذباتی جائزہ لے کر مناسب فیصلہ

اس بات کو ہمیشہ یاد رکھا جائے کہ عوام کا جذباتی

سے مفید ہے لیکن قائد کا جذباتی ہونا نہایت مہلک ہے اور تو

اس وقت مسلمان سیاسی محاذ پر اسی وجہ سے ناکامی و نامرادی سے دوچار ہیں۔ سیاسی قیادت پر ان لوگوں کا تسلط ہے جو کم نظر اور مفاد پرست ہیں اور حد سے زیادہ جذباتی بھی۔ ایسے لوگ اس قابل نہیں کہ وہ مسلمانوں کی سیاسی رہنمائی کے نازک کام کو اپنے ہاتھ میں لیں۔ اس قسم کے لوگ دہریہ قوم نہیں، فی الواقع دہریہ قوم ہیں۔ بابر مسجد کے المانک سانچے نے یہ حقیقت بالکل واضح کر دی ہے۔ اس وقت ملک کے اندر ہندو فرقہ پرست جماعتوں کا سیاسی حردج ہماری جذبات فروشن قیادت کی سیاسی نادانی کا مہربون بنتا ہے۔

لیکن اس سے بڑی مصیبت یہ ہے کہ عام مسلمان فطرتاً جذباتی ہونے کی وجہ سے اسی قسم کے لیڈروں کو پسند کرتے ہیں جن کی تقریر اور تحریر میں گری سخن ہو یعنی وہ جذبات کو براہیجنہ کرنے والی ہو۔ اس قومی بیماری کا واحد علاج یہی ہے کہ جذباتی لیڈروں کو قیادت کے مقام پر نہ آنے دیا جائے۔ اس سے ان کو بہر صورت دور رکھا جائے۔ یہی اس زہر کا تریاق ہے جو ہمارے قومی جسم میں ایک طویل عرصے سے سرایت کیے ہوئے ہے۔

گزشتہ صفحات میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ بات بدزدن کی طرح میاں ہوگی

کہ علی گڑھ تحریک کی منویت اس دور میں بھی قائم ہے اور اس سے قومی مسائل کے حل میں استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم اس کی منویت کو حال کے تناظر میں خوب اچھی طرح سمجھ کر اس راہ میں کسی مثبت اقدام اور غلصہ اندیشی کے لیے تیار ہوں۔ بدقسمتی سے ہم مسلمان ایک مدت سے علی گڑھ تحریک کا ذکر ایک ایسی تحریک کی حیثیت سے کرتے آ رہے ہیں جو گویا محض ایک تاریخی حادثہ ہے۔ اسی حیثیت سے ہم ہر مسئلے میں اس کو خارج تھیں پیش کرتے ہیں اور داد و ستائش کے متعلق رہتے ہیں۔ ہم نے کبھی بھول کر بھی یہ نہیں کیا کہ علی گڑھ تحریک کو ایک زندہ و فعال تحریک کی حیثیت سے پیش کرتے اور پھر اس راہ میں کوئی عملی اقدام کرتے۔ ہمدردی قومی ہے مگر اعلیٰ ہے اعتنائی کی یہ ایک نہایت بھونڈی صہیت ہے جو صد درجہ افسوسناک ہے۔

حواشی

- ۱۔ سرسید کے مضامین، 'تہذیب الاخلاق' ص ۲۵۷
- ۲۔ تقریر گورکھ پور، جولائی ۱۸۸۷ء، سرسید احمد خاں کے پگزر ذابھیج۔
- ۳۔ سرسید کے مضامین، 'تہذیب الاخلاق' صفحات ۲۵۲-۲۵۱
- ۴۔ سرسید کی فکر اور عصر جدید کے تقاضے، پروفیسر خلیق احمد نقشب، مطبوعہ انجمن ترقی اُردو (چند)، نئی دہلی
- ۵۔ سفر نامہ پنجاب، ص ۸۰
- ۶۔ حیات جاوید، مولانا حالی، ج ۲، ص ۸۵
- ۷۔ سرسید کی فکر اور عصر جدید کے تقاضے، صفحات ۱۸۵-۱۸۴
- ۸۔ وارث مذکور، ص ۱۸۴
- ۹۔ سرسید احمد خاں کے پگزر ذابھیج، ص ۱۸۹
- ۱۰۔ لفظ "سیکولر" سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو۔ سیکولرزم کا قومی اور تاریخی مفہوم یہ ہے کہ مذہب

کا ریاست کے معاملات سے کوئی تعلق نہیں۔ ظاہر ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے یہ بات
 صحیح نہیں ہے۔ اسلام میں مذہب اور سیاست دو علیحدہ چیزیں ہیں۔ لیکن ہندوستان
 ایک سیکولر ریاست ہے اس لیے اس کے قانون کے دائرے میں وہ کر ہی کوئی
 سیاسی جدوجہد ممکن ہے۔ ہندوستان میں اس وقت مسلمانوں کا قومی سلسلہ اسلامی
 ریاست کا قیام نہیں ہو سکا جو موجودہ حالات میں ناممکن ہے۔ جو لوگ اس طرح کی باتیں کرتے
 ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں کی کوئی خدمت نہیں کرتے بلکہ انٹا اس کو نقصان پہنچاتے
 ہیں۔ یقین کریں، ہر لوگ سیاست کے حودن ابجد سے بھی واقف نہیں ہیں۔ میں تو اس
 کو مسلمانوں کی خوش نصیبی خیال کرتا ہوں کہ ہندوستان از روئے اسلام
 ملک ہے، ہم کو یہاں سیاسی اور مذہبی دونوں طرح کا
 ہرنے کی صورت میں ہرگز حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

فکر سرسید کی عصری معنویت اور ہم

اختصاراً واسع

سرسید انیسویں صدی کی ہم گیر تاریخ ساز، مہد آفرین اور جہتی شخصیت کے ملک ہیں۔ شخصیت کی یہ ہم گیری ان کی ہمہ جہت صلاحیتوں کی وجہ سے وہ آتش چمک گئی۔ ۱۸۵۷ء سے شروع ہونے والی عصری تاریخ کی اس پوری ایک صدی کو 'جہاں ہم مسلمانوں کا تعلق ہے' سرسید یا ان کی تحریک کی صدی کہنا غلط نہ ہوگا جو برگد کے تناد و زنت کی طرح برصغیر کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے ہر میدان پر پھائی رہی۔ شخصیت کی اس ہم گیری اور ہمہ جہتی کی بناء پر سرسید بعض لوگوں کے نزدیک متن زرع فیہ شخصیت بن کر رہ گئے۔ معاشی، سماجی اور تعلیمی محاذ پر سرگرمی کی وجہ سے اور پھر سیاسی معاملات میں اپنے مخصوص فکری رجحان کے سبب بعض دانش وروں نے ان پر غیر قوم پروری کا الزام بھی عائد کیا۔ لیکن ان کی شخصیت کی مقناطیسیت یہ ہے کہ ان پر برابر علمی و تحقیقی کام ہو رہا ہے اور عوامی سطح پر بھی ان کی ذات و صفات کے طلسم کا اثر باقی ہے۔

سرسید کی علمی گروہ تحریک کسی محدود قسم کی سیاسی یا تعلیمی تحریک کا نام نہیں بلکہ یہ ایک ایسی جامع اور شعوری تحریک کی علامت تھی جس کا مقصد تہذیب کا ایک نیا تصور دے کر سماج میں ایک بڑا انقلاب لانا تھا۔ اس تحریک کا بڑا فیضان یہ

تھا کہ اس نے عہد غلامی میں تعلیمی آزادی کا پہلا سرکہ بڑی کامیابی کے ساتھ سر کیا۔ اس تحریک کی جدت ہی اہل نظر نے علم و عمل کی وہ تانہ بستیاں آباد کیں، جن کی ٹکری توانائیں نہ تو کوہ دہندہ سے بیزار تھیں اور نہ کیمبرج اور آکسفورڈ سے گریزاں۔ سرسید اور ان کی جی گڑھ تحریک کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ جو غم و دوش امت کو اس نے عکس و انکس کا دانہ دکھایا۔ سرسید کے بارے میں علامہ اقبال نے بالکل صحیح کہا تھا کہ ان کی نظر آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج پر تھی کیونکہ یہ سرسید ہی تھے جسکی ٹکری رہنمائی نے ہمیں یہ عرفان عطا کیا کہ نئی نسل میں پرانی داستانوں کو چھیڑنے سے کچھ حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ وقت کی تنبیہ کرنے والی اس حد

نے کانوں کے نہیں بلکہ دل و دماغ کے پردے کھول کر سننا تھا۔

وہ ناصح اور ہوں گے جن کا کہنا ٹل بھی جاتا۔

اگر میری نہ مانو گے تو پچھتاؤ گے۔

مری بازی کا منصوبہ گیب کا پلٹ یا رہ

غیر تم کو بھی ہے کچھ؟ اے مری چالوں سے بیگانہ

نصیحت میری مانو اب بھی اپنی ہٹ سے باز آؤ

پھری جس وقت دیکھو میری چہرہ تم بھی پھر جاؤ

یہ آواز ان کے لیے خوف یا مایوسی کا سبب نہیں بنی بلکہ اس نے اگر ایک طرف انھیں آنے والے خطرات سے آگاہ کیا تو دوسری طرف نئے امکانات اور نئی امیدوں کا شروہ جانقزا بھی سنایا۔ لیکن وقت کی تنبیہ کو سمجھنے اور اس سے مثبت طور پر فائدہ اٹھانے والوں کے لیے ایک شرط ہے کہ ان کا ایک ہاتھ قوم کی نبض پر ہو اور دوسرا زمانے کی رفتار پر۔ سرسید کی کامیابی کا راز بھی یہی تھا کہ انھوں نے قوم کی نبض اور زمانے کی رفتار کو بڑی حد تک ہم آہنگ کر دیا۔

یہ صحیح ہے کہ سرسید شروع میں قدامت پرست تھے لیکن شروع کی قدامت پرستی کے سرے جس طرح انھوں نے بعد میں نہ صرف اپنے آپ کو آزاد کرایا بلکہ عصر جدید

کے تقاضوں اور مسئلہ حقیقتوں سے زمانے کو ردِ مشناس کرانے اور انھیں قبولِ عام کی سند عطا کرانے کے جس عظیم مشن کا بیڑا اٹھایا وہ ان کی شخصی عظمت کو اور زیادہ بالا کر دیتا ہے اور ان کی حقیقت پسندی کا واضح ثبوت ہے۔

سرسید کی فکر اور ہمارے زمانے میں اس کی مغنیت پر غور کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ان کے سیاسی موقف کا سرسری جائزہ لیتے چلیں۔ یہ کچھ اس لیے اور بھی زیادہ ضروری ہو گیا ہے کہ وطنِ عزیز کی آزادی کی نصف صدی گزر جانے کے بعد بھی ایک طرف تماشا یہ ہو رہا ہے کہ تحریکِ آزادی میں مسلمانوں کے رول کو تقریباً نظر انداز کر دیا گیا ہے اور شاید سید سلیمان ندوی سے منسوب یہ شعرا سی صورت حال کے لیے کہا گیا تھا،

ایسے دیے کیسے ہو گئے

کیسے کیسے ایسے دیے ہو گئے

جہاں تک ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں سرسید کے رول کا سوال ہے، آج تقریباً ایک سو بیاس سال کا عرصہ گزر جانے کے بعد ہمیں ٹھنڈے دل سے معروضی غور و فکر کے بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انھوں نے ان حالات میں جس ہوش مندی اور حکمت عملی سے کام لیا وہی بہتر و مناسب تھا۔ اگر انھوں نے اس نازک وقت میں انگریزوں کے حلیت کی جگہ ان کے حریت کا رول انجام دیا ہوتا تو بھی آئی ہوئی تو ٹٹنے والی نہیں تھی، لیکن تاریخ میں اسبابِ بغاوت ہند لکھنے والا، کونسلوں اور دیگر سرکاری تنظیموں میں ہندوستان کی نمایندگی کا مطالبہ کرنے والا اور پورے اتحاد کے ساتھ ایک شکستہ قوم اور تاراجِ ملت کی تعمیری تحریک کی مضبوط بنیادیں رکھنے والا سید احمد بغاوت کی اس بد نصیب جگہ میں پس گیا ہوتا۔ درحقیقت سرسید نے اس حقیقت کو کبھی یا تھا کہ اب مجاہدے اور مناظرے سے نہیں بگڑے گا، بلکہ مکالمے سے ہی معاملات حل ہو سکتے ہیں۔ انھیں یقین ہو گیا تھا کہ اب غلامی کی بیڑیاں تنوار سے نہیں کٹ سکتیں۔ وقت کے متقاضی کا یہ فتویٰ انھوں نے اپنی نگاہ و بصیرت سے پڑھ لیا تھا کہ آزادی کا حق دار وہ معاشرہ ہوگا جو سیاسی شعور کا حامل ہو

اور گھر ہے کہ سیاسی شور ان کا مقدر ہوتا ہے جو زیورِ عظیم سے آنا تہہ و پیر استہ
ہیں۔ اسی نے انھوں نے ۱۹۸۹ء ہندو ۱۸۸۴ء کو اتر سر میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

”مگر گورنٹ نے ہمارے کچھ حقوق اب تک ہم کو نہیں دیے
ہیں جن کی ہم کو شکایت ہو تو بھی ہائی ایجوکیشن وہ چیز ہے کہ خواہ
خوالہ طوعاً و کرہاً ہم کو دلا دے گی۔“

انھوں نے ایک اور جگہ اسی خیال کو ان نظموں میں بیان کیا،
”تم میری پیشین گوئی یاد رکھو کہ ایک دن آؤ گے۔“
”ہی قانون بناؤ گے اور خود ہی اس پر عمل کرو گے
دسمبر ۱۸۸۹ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس
ہوئے انھوں نے کہا تھا:

”ہم کو گورنٹ کی پالیسی کی کچھ پرواہ نہ کرنی چاہیے اور اگر
ہم میں سیلٹ ریسپکٹ کا کچھ اثر باقی ہے تو گورنٹ کو دکھا دیں
چاہیے کہ بلاشبہ گورنٹ کو لوگوں کی جانوں پر اختیار ہے مگر لوگوں
کی رائے پر نہیں۔“

اپنے سیاسی مسلک کی وضاحت سرسید نے اس طرح کی تھی:

”میں مسلمان ہوں، ہندوستان کا باشندہ ہوں اور عرب
کی نسل سے ہوں۔ انہی دو باتوں سے کہ میں عرب کی نسل سے
ہوں اور مسلمان ہوں، آپ کچھ سکتے ہیں کہ مذہبی اور قومی دونوں
معاذ سے بچا رہیں۔ اہل عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے
کہ بجائے اس کے کہ وہ خود اپنے اوپر حکومت کریں کوئی اور ان پر
حکومت کرے۔ اور پھر میرا مذہب اسلام جس پر مجھے پورا اور پکا
یقین ہے وہ بھی ریڈیکل اصولوں کو سکھاتا ہے اور نفسی گورنٹ
سے موافق نہیں اور نہ لیڈن مازکی کو مانتا ہے بلکہ موروٹی حکومت

کو پسند کرتا ہے۔

یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ پھر انھوں نے انگریزوں کی تائید و حمایت کا راستہ کیوں اختیار کیا؟ اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ سرسید کو ۱۸۵۷ء کے انقلاب کی ناکامی سے اس حد تک کا بھرپور احساس ہو گیا تھا کہ گرم لوہا ٹھنڈا ہو کر نہیں ٹھنڈا ہوتا بلکہ ٹھنڈا ہوا ہی گرم لوہے کو ٹھنڈا کر سکتا ہے۔ ان کی نگاہ دور رس نے اندازہ لگایا تھا کہ بے وقت کی شجاعت بے وقت ہوتی ہے اور آٹھویں کو مات کی سوجھ بوجھ کے جکڑ کر گزرتی ہے۔ ان کا یہی نقطہ نظر تھا جس کی وجہ سے انھوں نے سیاست سے اجتناب کا راستہ اختیار کیا۔ سیاست سے سرسید کے گریز کی تائید چٹلٹ و ہیر لال نہرو نے اپنی خود نوشت میں اس طرح کی ہے:

”سرسید کا یہ فیصلہ کہ تمام کوششیں مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنے پر موقوف کر دینی چاہئیں یقیناً درست اور صحیح تھا۔ بغیر اس تعلیم کے میرا خیال ہے کہ مسلمان جدید طرز کی قومیت کی تعمیر میں کوئی حصہ نہیں لے سکتے تھے بلکہ یہ اندیشہ تھا کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہندوؤں کے غلام بن جائیں گے جو تعلیم میں بھی ان سے آگے تھے اور ماضی اعتبار سے بھی زیادہ مضبوط تھے۔“

سرسید کی یہ رائے کہ ”میں لوگوں کا یہ خیال ہے کہ پرنسپل امور پر بحث کرنے سے ہندی ترقی ہوگی اس سے میں اتفاق نہیں کرتا بلکہ میں تعلیم کی ترقی اور صورت تعلیم کی ترقی کو ذریعہ قوی ترقی سمجھتا ہوں“ مسلمانوں کے جذباتی مزاج اور ۱۸۵۷ء میں ان کے پرجوش کردار کو سامنے رکھ کر بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔ سرسید کے اسی نظریے کی بازگشت ہمیں بیسویں صدی کے اوائل میں ان کے سب سے بڑے مخالف اور سیاسی چاہہ گری کے قائل جہل العین افغانی کے مکتب فکر کے سب سے بڑے نمایندہ علامہ رشید رضا کے ان خطبات میں مل جاتی ہے جو انھوں نے ہندوستان میں اپنے قیام کے دوران دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء اور علی گڑھ کے ایم۔ اے۔ لو کالج میں دیے تھے۔ انھوں

نے کہا تھا۔

”مستحکمات عقل و صلت یہ ہے کہ تمہاری قطعی معین سرز و اعلیٰ ہر
طرح بالیکس سے بالکل الگ رہیں کیونکہ بالیکس کا یہ حال ہے کہ
جس کام میں اس کی ذرا بھی آمیزش ہو جاتی ہے وہ سارا کام غارت
ہو جاتا ہے۔ حضرت استاد مفتی مہدی کا یہی قول تھا۔“

سرسید کے اس خیال کا کہ ”ہندو و ملحدہ مسلمان ملحدہ ہو جائیں گے۔“ سہارنے کر
کچھ لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس کی وجہ سے مسلمان فرقہ وارانہ سیاست کا شکار ہو گئے
یا یہ سب کچھ غلامانِ حکومت (یعنی حکومتِ برطانیہ) کی رضا اور خوشی کے لئے کیا گیا تھا
بالکل غلط ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کیا وجہ ہوئی
قومِ پروردی کی علامت تھا اور جس نے ہندوستانی قوم پروردی سے
مل سے چار چاند لگا دیے تھے اور کہا تھا،

”اے ہندو اور مسلمانو! کیا تم ہندوستان کے سوا اور ملک
کے رہنے والے ہو، کیا اسی زمین پر تم دونوں نہیں جتے، کیا اسی
زمین میں تم دفن نہیں ہوتے ہو یا اسی زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں
جاتے، اسی پر مرتے اور اسی پر جیتے ہو تو یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک
مذہب ہی لفظ ہے ورنہ ہندو، مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں
رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں۔“

انہوں نے اسی خیال کو ایک اور جگہ اس طرح بیان کیا ہے:

”لفظ قوم سے میری مراد ہندو اور مسلمان دونوں ہے۔ ہم
سب خواہ ہندو ہوں یا مسلمان ایک ہی سرزمین پر رہتے ہیں۔ ہم
سب کے خاندان کے خراج ایک ہی ہیں۔ یہی مختلف وجوہات ہیں جن
کی بنا پر میں ان دونوں قوموں کو جو ہندوستان میں آباد ہیں ایک
لفظ سے تعبیر کرتا ہوں کہ ”ہندو“ یعنی ہندوستان کی رہنے والی قوم۔“

سرسید کے وقتی یا ماضی رد عمل کو کسی معاملے میں بنیاد ٹاکران کی شخصیت کو قوم پرستی اور فرقہ پرستی کے خانوں میں باقثا سرسید یاد آتی ہے۔ سرسید وہ نہیں تھے بلکہ حالات وہ تھے۔ ایک سرسید کی مستقل فکر ہے جو غور بالا اجتہادات سے جیاں ہے اور آج تک ہم اس لیے شعل راہ ہے۔ افسوس تو یہ ہے کہ ہندوستانی قومیت کا تصور آج تک سرسید کے نظریہ قومیت کی سرحد کو چھو بھی نہیں سکا ہے۔ یاد رکھیے کہ سرسید کی فکر کا گھر سراپلو ماضی اور وقتی تھا۔ ممتاز مورخ تارا چند نے اپنی کتاب ہشری آت دی فریڈم موومنٹ میں لکھا ہے:

”سرسید احمد خاں ہندو مسلم تعاون میں یقین رکھتے تھے۔ اگر انہیں اس نظریے کا بانی کہا جائے کہ ہندو اور مسلمان دو مختلف قومیں تھیں تو یہ حقیقت کو بھٹلانے کے مترادف ہوگا۔ دراصل وہ ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے۔ ان کی نظر میں اس اتحاد کی راہ میں مذہب حرام نہ تھا اور نہ ہی کسی عقیدے کے خلاف تھے۔“

سرسید کی سیاسی فکر کے اس اجمالی جائزے کے بعد جب ہم ان کی تعلیمی اور اصلاحی کوششوں پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ خیال پورے وجود کو لرزادینے کے لیے کافی ہوتا ہے کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء میں مسابط سیاست کے اٹ جانے کے بعد اگر مسلمانوں کی تعلیمی و تہذیبی شیرازہ بندی کا کام انجام نہ دیا ہوتا تو کیا ہوتا؟ ظاہر ہے کہ ہندوستانی مسلم معاشرہ درہم برہم ہو گیا ہوتا اور شاید مسلمانوں کے وجود کو نقش باطل کی طرح مٹا دیا گیا ہوتا۔ سرسید نے مسلمانوں کا نوال خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور اس غم میں انھوں نے ترک وطن تک کا ارادہ کر لیا تھا۔ یہی وہ غم تھا جس میں وقت سے پہلے ہی ان کے سر اور ڈاڑھی کے بال سفید ہو گئے تھے۔ سرسید کے غم کو اور زیادہ آفرط بنانے والی چیز یہ بھی تھی کہ خود مسلمانوں کے اندر سے احساس زیاں جاتا رہا تھا۔ دور زوال کی دلی کا ایک نقش انھوں نے تہذیب الاخلاق میں اس طرح مرتسم کیا ہے:

”ہم نے ایک نواب زادے کو جو ابھی ندر میں تباہ ہوا ہے دیکھا

قوم کو مشبہ ہو اگر شاید یہ کوئی تمہا کو فردوس ہے۔ ہم نے انشاء اللہ خدا کے پوتے کو بھی دیکھا ہے اور ہم کو ان کی حالت اور صورت سے ہرگز اس بات کا یقین نہ ہوتا تھا کہ ایسے نامور کی نسل میں ایسا شخص بھی ہو سکتا ہے۔ ہم نے بادشاہ زادے بھی دیکھے ہو گولا کوتر کو سیٹی پر لٹکائے اور طوطوں کی بچڑوں پر اڑانے اور شیروں کو لڑانے کے سوا اور کوئی نشانی شاہزادی کی درکھتے تھے اور جب ہم نظر کرتے تھے تو ہم کو خود اقرار کرنا پڑتا تھا کہ بلاشبہ یہ قوم ضرور تباہ ہو جائے گی۔
کے وقت ہے۔“

مسلمان شرفاء کی حالت پر اظہار افسوس کرتے ہوئے ایک جگہ

”ہمارے ملک کے شرفاء کی حالت موجب ذلت و افسوس ہے۔“

جب ہم اپنے ملک کے ان نامی گرامی خاندانوں پر نظر ڈالتے ہیں جو ایک زمانے میں معدن علم و ہنر اور عرق فضل و کمال تھے تو اب وہی خاندان سب سے زیادہ تنگ و عار معلوم ہوتے ہیں اور جن لوگوں کے آباد اجداد نے صرف علم و فضل کے سبب سے کبھی شرف حاصل کیا تھا وہی لوگ اب علم و فضل سے ایسے بے بہرہ ہیں۔ زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ جس قدر ان کے فضل و کمال اور خاندانی اعزاز کی کمی ہوتی جاتی ہے اسی قدر ان کے دماغ نخوت و تکبر کے بدبودار دھویں سے سیاہ ہوتے چلے جاتے ہیں۔“

خواص کی طرح عوام کی حالت بھی بے حد خراب تھی۔ سرسید اپنے ایک مضمون میں حیدر کے تہوار کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں :

”حیدر گاہ میں بڑا ازدحام خلایق کا تھا، ہر رکھنے کو جگہ نہ تھی“

دھوپ میں ذرا تیزی آگئی تھی۔ ہزاروں آدمی دھوپ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ وہاں ہزاروں مسلمان تھے مگر ایک سے ایک بدتر حالت

میں۔ میں نے ہزاروں پر نظر ڈالی کسی کے گلے میں پھر گئی اور احوال
 کے اندر کچھ نہیں دیکھا۔ پہلے تو سب کے دعوت ہوتے اور اہل حق
 مگر ہزاروں آدمیوں کے انکار کوں میں پیور گئے تھے۔ جوتے تو کسی
 کے پاؤں میں ثابت نہ تھے۔ کسی بچے کا کھانساں لباس نہ تھا۔ حیدر گاہ
 کے باہر ایک غول بھیک گلوں کا تھا جو وہ کوڑی مانگتے تھے اور
 بچہ نہیں چھوڑتے تھے۔ میوں مسلمانوں کے پر کھڑا کھانے بیٹھے
 تھے اور پکار رہے تھے، کچھ غیرت دیتے جاؤ قیوں دوزے قبول
 ایک طرف سیکڑوں عورتوں کا ایک غول تھا اور ان میں میوں
 برقعہ اوڑھے پتہ رہی تھیں کہ، "اے بیٹا ہم سیدانی ہیں، ظالمین
 کا داد کھانے والی ہیں، ارشاد گھرانے کی ہیں ہم پر بڑی مصیبت
 ہے" اپنے ہل پھول کا صدقہ، خاتون دخت کا صدقہ دیتے جاؤ۔

مسلمانوں کی اس اہتر حالت کا تجزیہ کرنے کے بعد سرسید اس نتیجے پر پہنچے کہ:

"عوام مسلمانوں میں مروج ہیں وہ بجا شہ غیر مفید ہیں اور
 حسب احتیاج وقت نہیں ہیں اور یہی باعث ان کی عقلی اور عقابی
 کا ہے کیونکہ عقلی کا اصل سبب جہل ہے اور غیر مفید عوام کا حال
 اور جاہل دونوں برابر ہیں۔ اس لیے ان سے نہ لوگوں کو کچھ فائدہ
 پہنچا ہے اور نہ وہ خود کچھ اپنا بھلا کر سکتے ہیں۔ جو تعلیم کہ حسب احتیاج
 وقت نہ ہو وہ غیر مفید ہوتی ہے اور جیسا کہ ایک عقلمند آدمی کا قول
 ہے اگر حسب احتیاج وقت لوگوں کی تعلیم و تربیت نہ چلاؤ اس کا
 نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ اول مجلس اور محتاج اور پھر نالائق اور کامل
 اور پھر ذلیل و خوار اور پھر چور و بدعاش ہو جاتے ہیں۔"

یہ تھا وہ سماجی پس منظر جس میں سرسید نے بہتر تبدیلی کے لیے اپنی کوششوں کا آغاز
 کیا اور کافی غور و فکر کے بعد انھوں نے نظام تعلیم میں اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور ایسی کوششوں

کا آغاز کیا گیا ہے۔ لڑکے اپنے تعلیمی ادارے تمام کے جائیں جہاں ان علوم کی تعلیم دی جائے جو عصری ضروریات کے اعتبار سے مفید ہوں۔ یہ بھی درست ہے کہ اس وقت تک تعلیم کا مقصد محدود تھا اور کسی کیلئے تربیت کی تشکیل یعنی تربیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہ تھی۔ سرسید کا مقصد یہ تھا کہ تعلیم یا تربیت ہر اعتبار سے قوم کے لیے مفید ہو اور ایک ایسے ترقی پذیر معاشرے کی تعمیر میں اپنا فرض انجام دے سکے جو نئے زمانے کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ سرسید نے تعلیم کے بارے میں اپنا نقطہ نظر یوں بیان کیا ہے:

”میں اپنی قوم میں ہزاروں نیکیاں دیکھتا ہوں۔“

ان میں نہایت طبری اور حرارت پاتا ہوں پر خون۔“

نہایت قوی استقلال دیکھتا ہوں پر بے دھنیا۔“

لہذا ملند پاتا ہوں پر اکثر مکر و فریب اور غور سے ملے ہوئے۔“

صبر و صفاحت بھی اعلیٰ درجے کی ہے مگر غیر مفید اور بے موقع۔ نہیں

میرادل جتا ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ اگر یہی ان کی عمدہ صفاتیں

عمدہ تعلیم و تربیت سے آراستہ ہو جائیں تو دین اور دنیا دونوں

کے لیے کسی کچھ مفید ہوں۔“

سرسید جانتے تھے کہ اچھی تعلیم صرف چند کتابوں کے پڑھ لینے اور طوطے کی طرح

یاد کرنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس کے لیے سب سے عمدہ تعلیم دینے والی ایک عمدہ سوسائٹی

چاہیے۔ سرسید نے تربیت کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی اسکول میں چند

گفتگوں کی تعلیم ایک بچے کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ ضرورت ہے کہ صبح سے شام تک اس کو

ایسا احوال فراہم کیا جائے جہاں اس میں اچھی باتیں پیدا ہو سکیں۔ سرسید نے آکسفورڈ

اور کمبریج میں تعلیم کا وہ نظام دیکھا اس سے وہ بے حد متاثر ہوئے اور ان کا یہ خیال اور

بھی واضح ہو گیا کہ تربیت تعلیم کا لازمی جزو ہے۔ اسی لیے تعلیم اور تربیت کے فرق کی وضاحت

کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

”یہ جدا جدا دو چیزیں ہیں جو کچھ انسان میں ہے اس کو باہر نکالنا

انسان کو تسلیم جتنا ہے اور اس کو کسی کام کے لائق کرنا، اس کی تربیت کرنا ہے۔ جو فرض خدا تعالیٰ نے انسان میں رکھی ہیں ان کو ترک کر دینا اور شگفتہ و شاداب کرنا انسان کی تعلیم ہے اور اس کو کسی بات کا غرض اور مرکز بنانا اس کی تربیت ہے۔ انسان کو تعلیم دینا دراصل کسی چیز کو باہر نکالنا ہے جو صرف اندونی قوتی کو حرکت میں لانے اور شگفتہ و شاداب کرنے سے نکلتا ہے اور انسان کی تربیت کرنا اس کے لیے سامان کو ہتیا کرنا اور اس سے کام لینا ہے جیسے کوئی بناوے کے بعد اس میں پانی کا بھرتا۔

مرسید نے جس قطبی انقلاب کی بنیاد رکھی اس کا مقصد عقل و دانش کے بند درپوں کو کھنکھاتا کر تسبیہ، تنگی نظری، احساس کمتری اور کم ہمتی کا مسلم معاشرے میں سے خاتمہ ہونے کا خیال تھا کہ،

”سب (ترقی) کی جڑ یہی ہے کہ سب سے پہلے علم کے خزانوں کو اپنے قابو میں کر لو (کیونکہ) ہمیشہ تعلیم سے یہ مقصود رہا ہے کہ انسان میں ایک ملکہ اور عقل اور ذہن میں ایک جوت پیدا ہو تاکہ جو امور ہمیشہ آئیں ان کے سمجھنے کی، بُرائی بھلائی جاننے کی اور عجائب قدرت الہی پر فکر کرنے کی اس کو طاقت ہو۔ اس کے اخلاق درست ہوں۔ معاشرت معاش کو نہایت صلاحیت سے انجام دے اور مملو پر خود کرے۔“

اس واسطے ان کی رائے میں جدید مسلم کا حصول ناگزیر تھا کیوں کہ خود ان کے فظوں میں:

”ہمارے بندگان کو نہایت آسانی تھی کہ مسجدوں اور خانقاہوں کے جبروں میں بیٹھے بیٹھے قیاسی مسائل کو قیاسی دلائل سے اور عقلی کو عقلی براہین سے توڑتے پھوڑتے رہیں اور ان کو تسلیم نہ کریں۔ مگر اس زمانے میں نئی صورت پیدا ہو گئی ہے جو اس زمانے کے فلسفہ و حکمت کی

تعلیمات نے باطل چھوڑ دیا ہے۔ اب مسائل طبعی تجربہ سے ثابت کیے جاتے ہیں اور ہم کو دکھائے جاتے ہیں۔ یہ مسائل ایسے نہیں ہیں جو قیاسی دلائل سے اٹھادیے جائیں۔

سرسید کے تعلیمی تصورات اور عملی اقدامات پر ان کے زمانے میں جو دواویلا چلا اور غرضیات ہوئیں وہ تو اب داستان پارینہ بن گئیں اس لیے ان پر کوئی بھی تبصرہ اب غیر ضروری ہو گیا ہے لیکن کچھ سطحوں کی طرف سے ادھر سرسید پر اکثر ایک اعتراض یہ کیا جاتا رہا ہے کہ انھوں نے اشرفیہ یا اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں کی تعلیم اور عوام کی ممانعت کی ہے۔ یہ خیال سراسر بے بنیاد ہے کیونکہ انھوں نے عمومی قومی تعلیم کے اور تعلیم کو امراء و خواص کے بچوں تک محدود کر دینے کے تصور کی کھنکھائی کی ہے۔ ۱۸۵۳ء کو چٹنہ میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے کہا تھا:

”جس وقت اولاد کی تربیت کا ذکر آتا ہے تو رُسیوں اور تہمتوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنی اولاد کی تعلیم خاص اپنے اہتمام سے اور ہر ایک طبقات کے عالم کو رکھ کر بخوبی کر سکتے ہیں۔ بعضوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ہم کو اپنی ہی اولاد کی تعلیم و تربیت کرنی کافی ہے مگر یہ ایک بڑی غلطی ہے اور خود اپنی اولاد کے ساتھ دشمنی کرنی ہے۔ جہالت اور ناتربیتی دبا کی مانند ہوتی ہے جب تک تمام شہر اس بد ہوا سے پاک نہ ہو کوئی ایک گھر اپنے تئیں اس سے بچ نہیں سکتا۔ کسی طبقات کے بڑھ لےنے سے انسان تربیت یافتہ نہیں ہو جاتا جب تک کہ اس کے لیے ایک بہت بڑا گھر اس کے ہم جنسوں کا جس میں اس کا میل جول ہو تربیت یافتہ موجود نہ ہو۔ پس خوب سمجھ لو کہ جو شخص قومی تعلیم و تربیت پر متوجہ نہ ہوگا وہ حقیقت اپنا اور اپنی اولاد کا نقصان کرے گا۔“

اسی حقیقت کی مزید تشریح کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

تعلیم و تربیت کی مثال کہار کے کوسے کی سی ہے کہ جہاں تک
تمام کچے برتن، ترتیب ایک جگہ نہیں پئے جاتے اور ایک قاعدے
وال کہار کے ہاتھ سے نہیں پکائے جاتے بھی نہیں پکتے۔ پھر اگر تم
چاہو کہ ایک ہاتھی کو آدے میں رکھ کر پکالو تو ہرگز درست ہی نہیں
پک سکتے۔

اسی طرح سرسید کے قلعے سے یہ غلط بھی جائز نہیں کہ انھوں نے مسلمانوں میں تعلیم نہ لانا
کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ مسلمان کے سامنے ترجہات کا تھا ان کا یہ بیان جو انھوں
نے پنجاب کے سفر میں خواتین کے اجتماع ہی میں دیا تھا اس سلسلے میں ان کی پوزیشن
کو بالکل واضح کر دیتا ہے۔ انھوں نے کہا تھا،

”اے میری بہنو! تم یقین جانو کہ کوئی قوم ایسی نہیں جس میں
مردوں کی حالت درست ہونے سے پہلے عورتوں کی حالت میں درستگی
ہو گئی ہو اور کوئی قوم دنیا میں ایسی نہیں جس میں مردوں کی حالت
درست ہو گئی ہو اور عورتوں کی حالت درست نہ ہوئی۔ تم یہ نہ بھوکو
میں اپنی پیادہ بیٹیوں کو بھول گیا ہوں بلکہ میرا یقین ہے کہ لڑکوں
کی تعلیم پر کوشش کرنا لڑکیوں کی تعلیم کی جڑ ہے۔“

تقریباً اسی خیال کا اظہار سرسید نے ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے سامنے مسلم
عورتوں کی تعلیم کے مسائل پر بیان دیتے ہوئے کہا تھا:

”جب موجودہ نسل کے مسلم مرد اچھی طرح تعلیم یافتہ اور روشن
خیالی ہو جائیں گے تو یہ صورت حال مسلم عورتوں کی روشن خیالی پر
نہایت کارگیاں والا واسطہ اثر ڈالے گا کیوں کہ روشن خیال باپ، بھائی
اور شوہر فطری طور پر اپنی رشتے دار عورتوں کو تعلیم یافتہ کرنے کے لیے
سب سے زیادہ متروک ہوں گے۔“

سرسید کی مذہبی فکر کی آڑ میں بھی ان کی تعلیمی تحریک پر خاصے جملے ہوئے ہیں لیکن

یہ سوچنا کہ اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت کا مرکز ملی گزشتہ کو بنانا چاہتے تھے قطعاً صحیح نہیں ہے، اسی طرح وہ طالب علموں میں بھی مذہبیت کو جاری و ساری دیکھنا چاہتے تھے۔ انہوں نے مسلمان طلباء کو خطاب کرتے ہوئے دسمبر ۱۸۸۸ء میں کہا تھا:

”میرے تمام بچے طالب علم جو کالجوں میں پڑھتے ہیں اور جن کے لیے میری آرزو ہے کہ وہ یورپ کے سائنس اور لٹریچر میں کامل ہوں اور تمام دنیا میں اعلیٰ شمار کیے جاویں۔ ان دو الفاظ لا الہ الا اللہ عند الرسول اللہ کو نہ بھولیں۔“

پھر ایک موقع پر کہا تھا:

”اے عزیز بچو! اگر کوئی آسمان کا تارہ ہو جاوے۔“

وہ تو ہم کو کیا۔ وہ تو ہماری قوم ہی نہ رہا۔ پس اسلام کو ترقی کرنا قومی بہبودی ہے۔“

سر سید پر عام طور پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا ہے کہ وہ انگریزی سرکار کی نوکرت ہی کے لیے کلک پیدا کرنا چاہتے تھے لیکن یہ الزام بھی سراسر بہتان ہے اس لیے کہ سر سید کا تصور تعلیم جیسا کہ ہم جانتے ہیں بڑا جامع اور منوہیت کا حامل تھا۔ وہ تعلیم کے ذریعے ایک فشرکی انقلاب اور ذہنی بیداری کے خواہاں تھے جس میں اجتماعی زندگی کے تمام تقاضوں کی تکمیل کا حوصلہ ہو۔ ان کا کہنا تھا:

”اے دوستو! مجھ کو یہ بات کچھ زیادہ خوش کرنے والی نہیں ہے

کو کسی مسلمان نے بی۔ اے یا ایم۔ اے کی ڈگری حاصل کر لی ہے میری خوشی تو تم کو قوم بنانے کی ہے۔“

وہ ان لوگوں سے واضح طور پر اختلاف کرتے ہیں جو نوکریوں کی کمی کی وجہ سے اعلیٰ تعلیم کے حصول کو کار زیاں سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال تھا:

”اکثر لوگ ہیں جن کے خیال میں یہ گزرتا ہے کہ تسلیم یا ہائی

ایجوکیشن سے کیا نتیجہ ہوگا۔ نوکری تو بہت کم ہے۔ مگر یہ خیال غلط

سے بھرا ہوا ہے۔ یہ کہ ہے کہ گورنمنٹ سب کو اعلیٰ مہرب نہیں دے
 سکتی مگر تم یہ بھی دیکھو کہ کوئی تجربہ بھی تعلیم کا ہے یا نہیں؟
 اس کے بعد باقاعدہ نجی لفظ نگار اور نئے نئے میدانوں کو معاشی سرگرمیوں کے لیے
 منتخب کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں!

”آپ خیال کیجیے کہ ہندوستان جس میں ہزاروں قسم کی چیزیں
 تجارت کے فائدے کے واسطے موجود ہیں اور پیدا ہوتی ہیں، ہمسارا
 ملک ہے اور وہ چیزیں ہمارے ہاتھ میں ہیں۔ سمندر کے اندر ہمارا
 کوئی حصہ نہیں ہے، غیر ملکوں سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ہم
 کو چاہیے کہ دوسرے ملک میں آرتھ اور کمپنیاں قائم کریں جس سے
 اعلا درجے کے تاجر ہوں۔ ملک کی پیداوار قدرتی چیزیں جو زمین میں
 گھسی پڑی ہیں ان سے فائدہ اٹھائیں۔ اس طریقے سے کہ اپنے
 ملک میں اپنے ہی بجائی کا روپے لے کر فائدہ اٹھاویں۔ ملک
 میں ترقی نہیں ہو سکتی۔“

سر سید یقیناً ماہر اقتصادیات نہیں تھے لیکن انہوں نے اعلیٰ تعلیم اور معاشی حرکت
 میں باہمی ربط و تعلق کو یوں بیان کیا کہ:

”دوپے کو کبھی اس تھیل اور کبھی اس تھیل میں ڈالنے
 سے دوپے بڑھ نہیں جاتے، جب تک کہ باہر سے لاکر دیا ڈالا جائے۔ جب
 تم ایسا کرو گے اس وقت بے شک جس طرح ہمارے ملک کا روپیا
 دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیا اپنے ملک پہنچ
 لادیں گے۔ یہ سب باتیں ہم کو صرف اپنی ایکویشن کے نہ ہونے سے
 حاصل نہیں ہوتیں۔“

سر سید نے زبان و ادب، تہذیب و ثقافت اور محافت سب کو با مقصد افادیت کا
 حامل اور پودت اسادگی کا پیکر بنایا اور ہمارے نشاۃ الثانیہ میں ان کی حیثیت مرکز و محور

کی سب سے پہلی کجی کہ جب ان کی وفات کو ایک صدی ہو چکی ہے اس توگردان کو تھوڑے سے گھٹے کی اہانتوں سے تو یہ پوچھنے کو ہی چاہتا ہے کہ تقریباً سو برسوں پر مباحصہ گور خانے کے بعد جب کہ وہ حقیقت میں سرسید کے آگے جونا چاہتے تھے لیکن کیا ہم ان کے پیچھے بھی ہیں۔ ساتھ کیجیے گا ہم ان کے پیچھے ہی نہیں بلکہ ان سے بہت پیچھے ہیں۔ پھر یہ کہ سرسید تھے تو ہم اور ہماری حالت یہ ہے اگر وہ نہ جوتے تو ہم کیا ہوتے؟ یہ کہ اکیسویں صدی کے نصف آخر میں سرسید اور ان کے نامور رفقاء نے بیسویں صدی میں ہمارے داخلے کی ساری تیاریاں کر دی تھیں اور اس صدی میں جو تھوڑی سی بہت مانت مانت اور فراخی ہمارے پاس آئی ہے یہ دراصل ان ہی کے ہے۔

کی کھیتی کا حاصل ہے، لیکن آج جب دنیا اکیسویں صدی میں ہے خود ہم نے اس کے لیے کیا تیاریاں کی ہیں؟ اپنی آنے والے آئندہ مستقبل کے لیے کوئی سے منصوبے بنائے ہیں؟ یہ سوالات اس نے نہ جہالت اور اجتماعی سلوں پر وہ تمام غرابیاں اب بھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں جس کو دور کرنے کے لیے سرسید اور علی گڑھ تحریک میں شامل ان کے ساتھیوں نے جدوجہد کی تھی؛ آج ان سوالوں کا جواب اس لیے اور بھی ضروری ہو گیا ہے کہ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین،

”ہمارے ملک کے سامنے ایک عظیم الشان کام ہے۔ ایک اچھی قومی زندگی کی تعمیر کا کام۔ اس میں ضرورت ہے کہ قوت کا ایک ایک شہہ خوشی خوشی اس کام میں لگا دیا جائے۔ علی گڑھ جس طرح کام کرے گا، علی گڑھ جس اسلوب کے لیے جو پیش کش دے گا اس سے مستثنیٰ ہوگا ہندوستانی قومی زندگی میں مسلمانوں کا مقام۔“

آج جب کہ ہر کشمیری کیا ہر ضلع میں ایک ایک کر کے یونیورسٹیاں بن گئی ہیں تو بھی علی گڑھ یونیورسٹی اس کے طلباء کے قدیم اور وابستگان کا دل کم نہیں ہو جاتا بلکہ کچھ اور زیادہ بڑھ جاتا ہے کیونکہ علی گڑھ محض ایک ادارے کا نام نہیں ایک تہذیبی مرکز ثقافتی

محبت اور ہمدی آرزوؤں کی تسکینوں کا جود ہے۔ جس ایک بار پھر ملک بھر سے ذہین طلبہ طلبات کو واپس لانا ہوا۔ اس کے لیے میں جو بھی کرنا پڑے وہ ضرور کریں اس لیے کوئی گڑھ کے ماحق مصلحت پر نہیں رشید اور صدیقی نے کہا تھا،

”ہمارا مقصد علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں تعلیم و تربیت اور تہذیب کا ایسا حساب و موثر انتظام کرنا ہے جو ملک میں ایسے لائق اور حوصلہ مند نوجوان پیدا کرنے میں یقین ہو جو اس کی ترقی اور ناموری کا باعث ہوں۔ بالفاظ دیگر وہ اچھے مسلمان اور اچھے ہندوستانی ہوں۔ یہ کام جتنا بڑا اور اچھا ہے اتنا ہی زیادہ مشکل۔ یعنی احساس دہے داری اور اس سے جہد برآ ہونے کا ہے۔ اس کے لیے اس درس گاہ کے ارباب اختیار، اساتذہ، اولڈ بوائز اور طلباء کو بڑے اہمک و اعتماد سے کام کرنا ہے۔ اس کامیابی کی شرط یہ ہے کہ ہم میں سے ہر فرد خلوص کے ساتھ اس کا تہیہ کرے کہ وہ اس مقصد کے حصول کے لیے اپنی تمام اعلیٰ صلاحیتوں کو کام میں لائے گا۔“

علی گڑھ.... دیوانوں کا دشت جنوں، پروانوں کی بزم وفا، رومانوں کا شہر طرب، اربانوں کی خلد بریں، اسلام کا بٹ خانہ اور تہذیب کا خانہ جہاں اصنام و آذر اور شمشیر و ساغر یکجا رہے ہیں لیکن اب یہ یکجائی اُسی وقت باقی رہ سکتی ہے اور وہاں کی ہر شام، شام مصر اور ہر شب، شبِ شیراز اُسی وقت کہلائے گی۔ وہاں کے ذرات کا ہر لینے کو اکاش بھی سربار بھیے گا اور باطل کی شکستِ فاش بھی ہم وہاں اپنی آنکھوں سے بار بار دیکھ پائیں گے جب علی گڑھ والے سرسید کی بیج پر اپنے زمانے کے تقاضوں کے مطابق منصوبے تیار کریں، حکمتِ عملی بنائیں، نہ صرف خواب دیکھیں بلکہ ان کو شرمندہ تعبیر بھی کریں اور پھر اس معنی فکر و عمل کی برق رفتاری کے سہارے خوش حالی، ترقی، فلاح

و بہبود، روشن خیالی اور خیر و صداقت کی وہ گمشائیں اٹھیں گی جو ہمارے نفلِ امید اور برگِ
 تسق کے سرسبز و شاداب ہونے کی ضامن ہوں گی اور اگر ایسا ہو گیا تو پھر سارا زمانہ
 خود بخود بخار اٹھے گا،

جو ابر یہاں سے اٹھے گا وہ سارے جہاں پر برے گا
 ہر حوٹے دھال پر برے گا، ہر کوہِ گراں پر برے گا
 ہر سرد مہن پر برے گا، ہر دشتِ دمن پر برے گا
 خود اپنے جن پر برے گا، غیروں کے جن پر برے گا
 ہر شہرِ طرب پر گرے گا، ہر قصرِ طرب پر کڑے گا
 یہ ابر ہمیشہ برسا ہے، یہ ابر ہمیشہ برے

سرسید کی پیش بینی

ایک ذاتی نقطہ نظر

اشفاق محمد خاں

سرسید احمد خاں پر جب بھی کبھی اپنے خیالات کے اظہار کا موقع ملتا ہے تو مجھے اپنے تئیں چھڑمانہ ٹٹری بات کا احساس ضرور ہوتا ہے۔ بھلا کہاں ادب کا یہ حقیر بہ توقیر قطرہ اور کہاں وہ علم و دانش کا بے پایاں بحر بہ کراں۔ اور واقعہ بھی یہ ہے کہ سرسید کے متعلق میں نے جتنا کچھ بھی اب تک پڑھا ہے وہ مولانا نذیر احمد پر اپنے تنقیدی و تحقیقی مقالے کی تیاری کے سلسلے میں امدادی کتب کے حوالے سے پڑھا ہے۔ لیکن سرسید کی بلند مقامت و دانش ورانہ اور عالمانہ شخصیت کی تعلیمی اور مذہبی اصلاحی تحریک کے نتیجے میں اُن پر کفر کے فتوؤں اور لعن طعن کے واقعات اکثر مجھے سرسید کی فکر، نظریہ، لائحہ عمل اور نتائج پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں:

”جوں جوں لوگ گایاں دیتے ہیں، جوں جوں ٹھیکیت دیتے ہیں، میرا

بوش (عمل) بڑھتا جاتا ہے اور میں بگھتا ہوں کہ وہ نہیں سمجھتے۔“

سرسید کے اس غم آیز بیان میں مسلمانوں کی متاثر معاشرت، روایت، لُغویاتی کیفیت اور جہالت کی پورہ مذہبیت کا راز چھپا ہوا ہے جس کی تفصیل میں جانا اس وقت مناسب نہیں۔ اتنا بتادینا کافی ہے کہ سرسید پر قوسے صاف کرنے اور منت ملامت کرنے کا سلسلہ اُس وقت سے شروع ہوا جب سرسید اپنے اصحابوں کے برعکس قدامت پرستی کے حصار سے باہر نکل چکے تھے۔ اور قوم کو نئے ملامت کے مطابق بدلتا چاہتے تھے۔ جب تک وہ خود قدیم رہے اُس وقت تک

انہوں نے یہ سہ ماہیوں کی سائنسی تحقیقات اور ترقی یا نئی حکمت پر یقین نہیں کیا۔ لیکن رفتہ رفتہ جب سائنسی علوم کے تجربوں سے حیرت خیز ایجادات سامنے آئیں تب ان کو اپنے دین اور دنیا سے متعلق نظریات میں تبدیلی کرنا پڑی۔ غالب نے ان کو مشورہ دیا تھا کہ بھائی یہ آئینہ شکنی اہم آئینہ اگر ہی کا خیال چھوڑو اور یورپ سے جو نیا آئین آ رہا ہے اس پر توجہ دو۔ اس مشورے پر سرسید کچھ ناخوش ہوئے مگر بالآخر غالب کی دلدردیں ٹکھا ہوں کا اثر قبول کر رہی یا اور اس کے بعد سرسید نے سب سے پہلے تاریخ اسلام کا نیز قرآن و احادیث کا مطالعہ : زاویہ نظر سے کیا اور ساتھ ہی اسلامی معاشروں کے عروج و زوال پر نظر ڈالی۔

کی اصلاحی کوششوں اور جہد و جدوجہد کا جائزہ بھی لیا۔ نتیجتاً سرسید :

و اطلعوا العلم و لو کان بالعین اتم علم یسکو اگر وہ عین ہی میں نہ
یہیں مسلمان قوم آج تک اپنے رسول کے اس ترقی پسندانہ حکم کو

غور سے دیکھا جائے تو اسلامی معاشرے میں طریقہ تعلیم ہی ایک ایسا سہ ماہی ہے جس کے عروج اور زوال کے زمانوں کے زوال کا سبب بھی بنا۔ اسلام کے ابتدائی یا عروج کے زمانے کے علماء اور فقہاء کی کتابوں کا درس اسی زمانے کے لحاظ سے دیا جاتا تھا۔ بارہویں اور تیرہویں صدی کے بعد سے تعلیم و تدریس ایک طرح سے روایتی اور رسمی ہو کر رہ گئے تھے۔ مختلف مروجہ مضامین پر جو کتب علمائے دین نے تصنیف فرمائی تھیں انہی کا درس صدیوں تک دیا جاتا رہا اور ان پر کبھی کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ انہی تصانیف کی شرحیں لکھی جاتی رہیں اور ان شرحوں کی شرحیں بھی لکھی گئیں۔ مگر یہ سب علمائے کرام نے نظریات اور خیالات یا نئے مسائل پر تحقیق کی روشنی میں تحقیقی تجربے کرنے سے سراسر قاصر رہے۔ پھر ایک وقت ایسا بھی آیا کہ یہ علماء محض زبان و لہجہ اور صرفی و نحوی بات چیتوں کی بحث و تکرار میں ہی الجھ کر رہ گئے۔

ہم لوگ جو آج تک اپنی عظمت رفتہ کے گن گاتے ہیں اور اکثر یہ شعر پڑھتے فرستے
سناتے ہیں :

دشت تو دشت ہی دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے

بحرِ تھلک میں دھڑا دیے گھوڑے ہم نے

بحول مہاتے ہیں کہ زمانہ پچیسویں صدی سے تیرھویں صدی تک کا ہے جب کہ یورپ میں ہر طرف اندھیرا ہی اندھیرا تھا اور عربوں کے پاس عقل و ادب کی روشنی اور دولت عقلی میں کی دولت علم و ہنر اور تجارت سے خوب مال بھی تھے۔ اب ان کو عرب کے بہر بازار چاہیے تھے جہاں وہ اپنا مال فروخت کر کے دولت کما سکیں۔ لہذا اپنی ملوی دولت اور طاقت کے بل بوتے پر عرب سے ٹکل کر وہ جہاں بھی پہنچے کسی نے مزاحمت نہیں کی۔ نتیجے کے طور پر عربوں نے انہیں ہمہ اپنی قوتوں کے جھنڈے گاڑ دیے۔ یہ قوتوں علم و ہنر تجارت اور تحقیق و تفتیش کی طاقت کی بنا پر حاصل ہوئیں۔ اس میں کسی مدد مافی یا آسانی طاقت کا کوئی دخل نہیں تھا۔ چودھریں صدی کے بعد سے اسلامی معاشرے میں علوم و فنون اور صنعت و حرفت تنزل پذیر ہونا شروع ہو گئے۔ تب اسلامی معاشرے کے برعکس چودھویں پندرہویں صدی سے اہل یورپ سائنس، علوم و فنون اور تحقیق و تفتیش میں روز افزوں ترقی کر کے دوسری تمام اقوام اور ممالک بالخصوص عربوں سے بہت آگے نکل گئے۔ اسلامی معاشرہ اس وقت تک جاگیرداری کا معاشرہ بن چکا تھا۔ یہاں یورپ کی طرح اب کسی قسم کے سماجی انقلاب (تبدیلیوں) کی کوئی امید باقی نہیں رہی تھی۔ نتیجے کے طور پر پچھلے اور بھاپ کے انجن جیسی سائنسی ایجادات سے اہل یورپ کو ایک ایسی طاقت حاصل ہوئی کہ انہوں نے اسپین سے مسلمانوں کی بادشاہت ہمیشہ کے لیے ختم کر دی اور جہاں سے وہ آئے تھے انہیں وہیں واپس بھیج دیا۔ مسلمان صرف اپنی ایک نفاذی مسجد قرطبہ کی شکل میں ضرور چھوڑ گئے باقی کچھ نہیں۔ اس طرح تاریخ کے تسلسل میں مغربی اقوام اپنی عقل و دانش، فہم و فراست اور علم و ہنر کے بل بوتے پر دن بدن ترقی کی راہ پر گامزن رہ کر ترقی یافتہ اقوام میں شمار کی جانے لگیں۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ ایک بہت بڑا قوی المیہ ہے کہ اسپین میں مسلمان بادشاہ چھ سو سال حکومت کے دوران گویا کہ صرف ایمون کھاتے رہے۔ کاش وہ اپنے علوم و فنون اور سائنسی رجحانات کی تدبیریں و تدوین اور تحقیق و تفتیش میں مشغول نہ رہتے اور صرف کے مہیا کا سلسلہ بھی قائم رکھتے تو یہ بات ممکن تھی کہ یورپ کی طرح کاپیاسی اور صنعتی انقلاب مشرق میں ظاہر ہوتا اور دنیا بھر اسلام اہل یورپ کی بلا دستی اور تسلط سے محفوظ رہتی۔ مسلمانوں کی اس بڑی ناکامی کا

مالی غلطی سے رہتا ہوا ہے۔ اقبال اپنی شادی سے مسلمانوں کے حوصلے اور ہمت بڑھاتے رہے۔ غرض مسلم مائٹس سے بڑھادی کے نتیجے میں کچھ مسلمان قوم کے لیے خودی اور بے خودی کے فرق محسوس ہونے لگے۔

مسلمانوں کے آپس میں انکھار کے بعد مغربی اقوام نے رفتہ رفتہ اپنا سیاسی جال اس طرح پھیلاتا شروع کیا کہ مسلمان رہنماؤں کو اٹھارہویں صدی میں اپنے ذوالکرام اور ہمارے ہونے والے اس صدی میں،

- روس نے سلطنت عثمانیہ کو شکست دی۔
- ہندوستان میں ایٹ انڈیا کمپنی کا اقتدار بڑھا۔
- اورنگ زیب کے بعد سلطنتِ مغلیہ کا زوال شروع ہو گیا۔
- انیسویں صدی کی ابتدا میں مصر پر فرانسیزیوں کا عارضی طور پر قبضہ ہو گیا۔
- ۱۸۵۸ء میں انگریزوں نے اسکندریہ پر حملہ کیا اور اس پر قابض ہو گئے۔
- اوسر، ۱۸۵۷ء میں ہندوستان کی تحریک آزادی ناکام ہو چکی تھی اور برطانوی سامراج اپنا تسلط قائم کر چکا تھا۔

اس طرح اسلامی معاشرے کے زوال اور برطانوی عروج کے پس منظر میں اسلامی مفکرین اور مسلمین خواہ بخلت سے بیدار ہوئے اور ان کو اپنے معاشرے کے تنزل اور انحطاط کے اسباب پر غور و فکر، سیاسی، سماجی اور مذہبی وجود کو برقرار رکھنے کی جدوجہد پر توجہ کرنا پڑی۔ چنانچہ اٹھارہویں صدی کے نصف میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی نے ایک تحریک چلائی۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان جو اسلام کی اصل روح (اصل روح سے بیشتر لوگ اب تک واقف نہیں) اور تعلیم سے بے بہرہ ہیں ان کو از سر نو اسلامی تعلیمات سے آگاہ اور آشنا کیا جائے اور ان تمام برعادت یا غیر اسلامی رسوم و رواج، قبر پرستی اور ریم فاقہی سے نجات دلائی جائے جو مذہب کا جزو لاینفک بنی ہوئی ہیں اور جن کا اصل مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مگر شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کی اس تحریک پر قوم نے طرح طرح کے شکوک و شبہات اور اعتراضات کا اظہار کر کے تحریک کے مقاصد کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ تاہم نجدی کی یہ تحریک آگے چل کر اہل عرب

کی اصلاح میں بڑی کارآمد ثابت ہوئی اور اس کے اثر سے وہ تمام سلسلے جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا سب ختم کر دیے گئے۔ یہ تحریک وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔ آلہ سود کی سرپرستی حاصل ہونے کے بعد اس تحریک کو سودی عرب میں پھیلنے بھڑکنے کا موقع ملا۔

اس وقت تک مغربی اقوام کا تسلط پوری طرح کہیں بھی قائم نہیں ہو سکا تھا۔ سلطنتِ عثمانیہ اور عثمانیہ میں ابھی کچھ جاں باقی تھی۔ انگریز قوم کا مل و مل تبدیلی معاملات اور مراعات کے حصول تک ہی محدود تھا۔ مسلم حکومتیں یا بادشاہتیں مغربی علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت سے نااہل تھیں۔ اور اسلامی مفکرین، مجتہدین اور مصلحین کا دائرہ بھی مذہب کی اصلاح اور اجتہاد تک محدود تھا۔

میں اسی زمانے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی اجتہادی تحریک کا مسلم بلند کیا۔ شاہ صاحب نے بھی شیخ نجدی کی طرح محسوس کیا کہ مسلمانوں کے ندب کا سب سے بڑا سبب ہندوستانی مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں دینی یا مذہبی اختلافات ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب نے قوی افساد کے لیے اسلام کو نئے انداز اور نئی فکر کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یعنی شاہ صاحب نے:

- حجت اللہ ابانہ میں دین کی بنیاد اور اصل روح پر کافی طویل بحث فرمائی۔
 - انفرادی کے نظریات کی بنیاد پر شریعت میں تصورات کی رنگ آمیزی فرمائی۔
 - اندھی تقلید کی مخالفت کی اور آزادانہ تشریح و توضیح کا اصول پیش کیا۔
- کہا جاتا ہے کہ شاہ صاحب کا نظریہ اور زاویہ نظر زمانہ حال سے ہم آہنگ و مطابقت رکھتا ہے۔ وہ اسلامی سماج کی اصلاح اور تعلیم جدید کے لیے مسلسل کوشاں رہے وغیرہ وغیرہ

اٹھارہویں صدی کی یہ دو تحریکیں (شیخ نجدی کی تحریک اور شاہ ولی اللہ کی تحریک) اہم تحریکیں تھیں۔ ان کے سرسری مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریکیں محض مذہبی اصلاح، اجتہاد اور انسانی تزکیہ و تنفیس کی طلب تھیں اور کسی نہ کسی حد تک اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئی تھیں۔ یعنی جہاں تک مذہبی مسائل کا تعلق تھا ان میں ضرور اصلاح کی راہیں نکلیں اور کچھ روشن خیال لوگ بھی پیدا ہوئے۔ مگر یہ تحریکیں مسلمانوں کی اقتصادی، سیاسی، سماجی، علمی اور تہذیبی مسائل

کی اصلاح اور ترقی کا کوئی حل پیش نہ کر سکیں۔ انگریزوں کی مسلسل فتوحات سے دنیا بھر میں اسلام کے متحرک اور علماء و کلماء بے گئے تھے۔ اب وہ طرح طرح سے غور و فکر میں مصروف ہو گئے اور نتیجے کے طور پر علمائے کرام نے زندگی کے ہر شعبے میں اپنی ناکامیوں اور اہل یورپ کے عروج کا سبب علوم و فنون، ہزاروں تجارت، صنعت و حرفت، سائنس اور فلسفے کی ترقی میں دیکھی۔ یوں سید جمال الدین افغانی بھی اسی دور کی پیداوار تھے لیکن وہ مذہبی سے زیادہ سیاسی بننا تھے اور انگریزوں کے سخت دشمن تھے۔ ہندوستان بھی کئی بار آپکے تھے۔ مصر میں کچھ اور بھی ساری۔ یہی مصلحین تھے جن میں شیخ محمد عبده، رشید رضا اور مصطفیٰ کمال شامل ہیں۔ سرسید احمد خاں کی اصلاحات میں خاصی مثال بہت ہے سرسید کی۔

کا مقصد بھی مذہب اور احکام شرعی میں اجتہاد کرنا تھا اور جدید علم کر کے دیگر اقوام کے برابر پہنچنا تھا مگر ان کے نئے افکار و خیالات سے علماء نے گہرا نفرت اور افسوس بھی اختلاط کرتا تھا اور شاید آج بھی مخالفت ہو۔ بالکل یہی صورت حال سرسید کے ساتھ ہندوستان میں پیش آئی۔

اسلامی معاشرے کے اس مختصرے تاریخی پس منظر کو پیش کرنے کا مقصد میرے نزدیک صرف یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کی پس ماندگی اور زوال کے حقائق اور اسباب پر از سر نو غور کر سکیں اور خود تنقیدی یا خود احتسابی کے زریں اصول کو اپنا کر اس بڑے فرتے کی ترقی اور اصلاح کے سلسلے میں کوئی مناسب، عوزوں اور مقتضائے حال لائحہ عمل بھی مرتب کر سکیں۔ مگر یہ کام آج پہلے سے بھی زیادہ مشکل ہو گیا ہے۔ البتہ اگر ہمارے دانش ور اور علمائے کرام سر جوڑ کر بیٹھیں اور پہلے ایک ہزار سالہ اصلاحی تحریکات کی ناکامیوں کا احتساب کریں اور پھر سرسید کے نظریات (مسابی) تعمیلی اور مذہبی پر از سر نو غور کریں تو ممکن ہے کہ ہندوستان میں رہنے والی پسماندہ اور نیم خواندہ اقلیت کے لیے ترقی اور صحت مند فضا کی کوئی صورت نکل سکے۔ دنیا کے تمام مصلحین میں محمد عبده کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسرا مصلح اپنے مقاصد میں جلدی طور پر بھی کامیاب ہوا ہے تو وہ سرسید احمد خاں ہیں۔ اس لیے سرسید کے مذہبی نقطہ نظر کو سب سے پہلے سمجھنا پڑے گا کیوں کہ دوسری اقوام اور ان کے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کا مسلمانوں کی عمل زندگی میں بڑا دخل رہا ہے۔ مگر آج تک

اپنے عقائد کی اصلاح ذکر کیجئے۔ سرسید کے سامنے بھی تعلیم و سماج کی اصلاح سے قبل مسلمانوں کی مذہبی اصلاح کا مسئلہ تھا۔ حالانکہ انھوں نے دونوں کی اصلاح کا کام ساتھ ساتھ طے کر دیا تھا۔

سرسید کے زمانے میں بھی اور آج بھی بعض عناصر قرآن پر کھینچے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو دینی تو اچھا دیا مگر ان سے دنیائی بھیجی لی۔ کس قدر تھائی معلوم ہوتی ہے اس قدر میں۔ بہر حال سرسید نے مغربی اقوام کی ترقی اور دوسری اقوام پر ان کے تسلط کا راز علم اور علم کے ذریعے عقل کی دستوں میں پایا۔ سرسید جانتے تھے کہ ملکیت (بادشاہت) کی آمد سے جہاں بھی نظام شریعت ترتیب دیا گیا اس کے ذریعے آج تک اسلام کی خدائی شکل سامنے نہ آ سکی اور نہ ہی اسلامی روح اور انسانی فطرت میں ہم آہنگی کی قابل تقلید صورت عمل میں آئی۔ شاید سرسید احمد خاں نے اسی بناء پر پنچر فطرت (اسے ہم آہنگی اور یکجہت پر نذر دیا ہے اور اس دعوے کے پیش نظر کہ الاسلام ہر الفطرۃ والظفرۃ من الاسلام) وہ تمام عقائد اور احکام اسلام کو پنچر فطرت ہی کی بناء پر ثابت کرنا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ چونکہ پنچر کے قوانین اللہ کے بنائے ہوئے ہیں اور اسلام بھی اللہ کا بنایا ہوا ایک اچھا اور سچا دین ہے اس لیے دونوں میں یکجہت اور اتفاق ضروری بلکہ لازمی ہے۔ اس طرح اسلام کا کوئی حکم اور شرعی قانون 'فطرت کے تقاضوں کا خلاف نہیں ہو سکتا۔ سرسید نے جس مدق طریقے سے فطرت اور احکام الہی میں یکجہت اور مطابقت ثابت کی ہے اس سے پہلے اس طرح کی دنیائی بات کوئی مسلح قوم نہیں کر سکا۔ سرسید نے مزید فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل عطا کی ہے عقل ہی کے ذریعے سے ہم قوانین فطرت معلوم کرتے ہیں عقل ہی ہیں فطرت انسانی کے اصول اور ضابطوں سے آگاہ کرتی ہے گویا عقل اور فطرت (پنچر) میں ایک عقلی ہم آہنگی ہے اور چونکہ دین اسلام اور فطرت میں مکمل مطابقت ہے اس لیے اسلام اور عقل میں مطابقت اور یکجہت بھی ضروری ہے۔ اس طرح سرسید 'اسلام کو دین فطرت اور فطرت انسانی کے مطابق سمجھ کر ہی اپنی اصلاح مذہب و معاشرت کی بنیاد عقلیت پسندی پر رکھتے ہیں۔ لیکن سرسید کے اس نقطہ نظر کی طیار کے ایک قصور گروہ نے جسے مولانا نذیر احمد نے 'مولانا مجیدی' کہتے ہیں

خلافت کی۔ انی رصفت پرست علماء نے سرسید کے کاموں میں طرح طرح کے رنخ ڈالنے شروع کیے۔ اُن لوگوں نے سرسید کو وہ بنیادی کام نہیں کرنے دیا جو زمانے اور زندگی کی تبدیلیوں کے ساتھ خود کو بھی بدل کر کرنے کا تھا تاکہ ہماری قوم بھی دوسری برتر اقوام کے شانہ بہ شانہ سر اٹھا کر چل سکے۔

یہ دقت مذاکرہ کا تھا۔ ایک طرف برطانوی سلطنت کا ہندوستان میں استحکام اور تسلط کے بعد مسلمانوں کے مذہب اور تہذیب کی بقا کا مسئلہ۔ دوسری طرف مغربی علوم کا سیلاب ٹپا ٹھیکس مارنا جو اچھا چلا آ رہا تھا۔ نئے سیاسی نظام کے سامنے قیوم سیاسی شریعت۔ علم کے ہاؤں لا کھڑا رہے تھے۔ سرسید ایک طرح سے تنہا تھے اور علم۔ مسلمان ان علماء کے پیچھے چل پڑے جنہوں نے مغربی علوم سے بے تعلقی جو کہ میں خود کو بند کر لیا تھا اور قوم کو نئی روشنی، نئی تعلیم، نئی فضا سے دور رکھے۔

نے ایسے علماء کرام کے خلاف دھڑا ہی راستہ اختیار کیا اور قوم کو مغربی علوم سے میں اٹھا کر اپٹ سہا اور اُس سے متعلق علوم کو بننے تھا مغزوں سے ہم آہنگ کرنے کی قسم کھائی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ اس نئے راستے پر بنگال میں ایک نشاۃ ثانیہ کی دانش بیل راجہ رام موہی رائے کی قیادت میں ٹپائی جا چکی ہے۔ خوشیکہ سرسید نے مذہب میں اجتہاد اور دور جدید میں تحقیق کو از سر نو زندہ کرنے کی ضرورت پر بار بار زور دیا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ اس کے بغیر مسلمان ترقی نہیں کر سکتے۔ فرماتے ہیں :

”میرے نزدیک یہ بات بالکل مسلم ہے کہ علم کلام جو حکمت یونان کے مقابل میں بنایا گیا تھا اس زمانے میں بے کار ہے اور علماء پر فرض ہے کہ علم کلام کو از سر نو اس طرح پر تمدین کریں کہ وہ بہ مقابلہ حکمت اور علوم جدیدہ کے جو اس زمانے میں رائج ہیں کار آمد ہو“

(مقالات مکتوبہ، جلد ۱۳-۱۴)

لیکن ہم سب نے دیکھا کہ سرسید کے تمام افکار و اقوال، ان کی علمی جدوجہد، ترقی پسندانہ اقدامات، ان کی جاں نثاری اور قربانی کے باوجود اصلاح مذہب و معاشرت کا خواب شرمندہ قبر نہ ہو سکا۔ سرسید اور اصلاح مذہب ایک طویل موضوع بحث ہے۔ اس کی تفصیل میں جائے بغیر ہم

ایسا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اگر سرسید اصلاح مذہب کی طرف زیادہ توجہ دیکرتے اور علوم جدیدہ کی مدد سے وہ دعویٰ ہی کی طرف مزید متوجہ ہوتے تو ان کی کائنات خالصتاً نہ چڑا اور کم از کم ایک کام کی تکمیل تو ہو ہی جاتی۔ مگر شاید یہ فطری اور سابق اصلاح کی طرح مسلمانوں کی مذہبی اصلاح کی ضرورت کو بھی ایک بنیادی ضرورت سمجھتے تھے جیسا کہ ان کے ہمیشہ مدوں نے سمجھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سرسید بھی مذہب کی لاپرواہی اور بحث میں سابق حکم کی طرح نہج، فطرت، مساجد، کھلی، محبت، جبر و قدر، عقل و نقل، سراج، جہان، وودھانی، ذات و صفات، قیامت، مہاد، حشر، مہاد، جی، ملاک، جنت و دوزخ، شیطان، کائنات، اور وحی کی اہم اور غیر اہم اہمیت کے متعلق غصیناء و سنگانیوں میں ایسے گرفتار ہوئے کہ ان سے رستگاری مشکل ہو گئی اور جہول اکبر آبادی:

فلسفی کو بحث کے اندر سدا معلق نہیں

نور کو سلجھا رہا ہے اور سرسرا معلق نہیں

اب ہم کی تمام گفتگو کے پس منظر میں 'ذاتی طور پر میں نے جو تبصرہ نکالا اور مسلمانوں کی تنقیدی ادبی پانڈگی کا جو سبب جانا، اس کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے:

○ اسلام میں ملکیت کی آمد کے بعد ساری قوم پر دم سلطان بود کی افیون کے نشے میں آج تک مدبوشت رہی۔

○ دنیا پر چھا جانے کا ایک موقع چھٹی صدی عیسوی سے تیرہویں صدی عیسوی تک جو ہاتھ آیا تھا وہ بھی اسی نشے کی نذر ہو گیا۔

○ مسلمان دنیا کی تمام دوسری اقوام کے مقابلے میں اپنے (لاؤں کے) مذہب سے جس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں، ایسے چپلے رہے ہیں کہ رستگاری کی اب کوئی سبیل بھی نظر نہیں آتی۔ جہالت کے تمنے پہنے دین پر شمار، عقیدے کے پرستار، دنیا سے بیزار، طرح طرح کے خرافات، بدعات اور رسوم و روایات کو جائز اور حین شریعت قرار دے چکے ہیں جب کہ انہی کی اصلاح میں سرسید اور نذیر احمد اور ان کے بعض رفقاء نے اپنی جانیں کھپا دیں۔

○ دوسری و تدریس، تعلیم و تعلم کی اصلاحی کوششوں کے سلسلے میں سرسید کو بڑی حد تک سراہا جاسکتا ہے شاید اس لیے کہ گایاں کھا کر، فدا سے پڑھ کر اور بعض مذہبی رجعت کے خلاف زبان و قلم سے جہاد کر کے بختہ مسلمانوں کو برائی اور ذلت کی زندگی گزارنے سے بچایا گیا۔

○ جی ہاں، سرسید یہ نہ سمجھ سکے کہ مسلمان پر یک وقت دو گھوڑوں، دینی اور دنیوی، پر سواری کی کوشش میں اہل یورپ کے برابر بگڑ نہیں پڑتے۔ تہذیب کو اپنا سکتے ہیں جس پر خود سرسید فوجتے تھے سمجھ سکے کہ انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب کے بعد اہل نظام اور کلیسا کی جگہ بیدیوں سے نجات حاصل کر کے (بڑی حد تک) زندگی سے الگ کر دیا تھا۔ انجیل و طاق نسیاں لے کر رہا صرف سرسید کو غالب کی طرح :

کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

کا خیال مستحلاً پریشان کرتا رہا۔ مگر ان تمام حالات و کیفیات کے باوجود سرسید نے عقل و دانش، دلیل اور منطق کو ہمیشہ اپنا رفیق و راہبر بنائے رکھا۔ اور ان پر یہ بات بھی قطعاً واضح ہو گئی کہ پندرہویں صدی کے بعد سے مسلمانوں کے برعکس اہل یورپ نے اپنے مذہب کو زندگی یا مادی دنیا کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی۔ انہوں نے ایک ہی گھوڑے پر سواری کی وہ تھا دنیا کا گھوڑا۔ گویا وہ ہم سے پہلے حرکت میں برکت کے راز کو جانتے تھے۔ یعنی یہ کہ جہد و مل سے ہی زندگی جنت یا جہنم بنتی ہے۔ مولانا نذیر احمد جو سرسید کے دست راست سمجھے جاتے ہیں، ایک جگہ فرماتے ہیں کہ ہم اُس وقت تک مغرب کی مہذب قوموں کے شانہ بہ شانہ کھڑے نہیں ہو سکتے۔ تا وقتیکہ ہم بھی اُن کی طرح "محنت، جفاکشی، تفتیش و تلاش، استقلال، ضبط اوقات، علوم جدیدہ میں ترقی اور قومی اتفاق" نہ پیدا کر لیں۔

(نذیر احمد کے ناول، ص ۸۳)

ان خصوصیات کے برعکس سرسید اور نذیر احمد نے کیا دیکھا جو آج تک ہم اپنے فرستے میں دیکھ رہے ہیں، ایک پیش گوئی مسلم ہوتی ہے،

”ہم جی لاکھوں میلوں کا ایک حبیب تو یہ ہے عکسی اور غکسی بھی لازم کہ اب سے دس نسلوں تک وضع ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس پر مزید تعصب، بھالت، بے ہنری، بے ہمتی، کاہلی، ناماقت اندیشی، خود غرضی، نا اتفاقی، یعنی تمام لازم بر اقبال“

(احیات النذیر، خط نمبر ۱۰۶)

○ میرے ذہن میں بار بار یہ سوال بھی پیدا ہوتا رہا ہے کہ بیشتر مصلحین نے مسلمانوں کی اصلاح اور ترقی کے لیے مذہبی اصلاح کی ضرورت پر ہی زیادہ زور کیوں دیا اور اپنے مذہب کی فوقیت، افضلیت اور برتری ثابت کرنے میں ہی تن، من، دھن سے ساری زندگی کیوں اُلجھے رہے۔ کیا سرسید کے دکھائے گئے راستے پر چلنا واقعی مشکل ہے؟

○ رسول اللہ کی حدیث کے برخلاف ۲۰ فی صد مسلمان جو علم و تہذیب سے بے بہرہ اور نااہل ہیں اور اب اکیسویں صدی کی سائنسی دنیا میں داخل ہونے والے ہیں، ان کو مذہب کے اکابرین اور مصلحین نے دوسری اقوام کے مقابلے میں کس قدر صحت مند، عالم اور دنیا کے لائق بنایا یا دین ہی کے لائق بنایا؟

○ ہمارے دور جدید کے مصلح قوم علامہ اقبال کے فلسفہ انبیات، اسرارِ خودی، رموز بے خودی، بہرِ معل، حوصلہ اور ہمت کی تعلیم اور پیغامات کا قوم نے کیا اثر لیا اور قوم کے اندر کس کس طرح کی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ علامہ ازیں اُن کی تمام تر اہتدائی کوششوں کے نتائج کیا نکلتے؟ کیا یہ سوچنا صحیح ہے کہ آج علامہ کے کلام اور کلمات کے نصرت حقے کی منویہ پر بھی سوائے نثرانی لگ چکا ہے۔

یہ موضوع جس کا تعلق سرسید اور مسلمانوں کی کم از کم ایک ہزار سالہ تاریخ سے متعلق ہے بے پناہ دست کا حامل ہے۔ طوالت کے خیال سے میں نے نہایت اختصار سے کام لیا ہے۔

بعض مباحث کا خلاصہ چند سطروں میں پیش کرنے پر مجبور ہوا ہوں۔ اب آخر میں سرسید اور دوسرے مصطلحین کی تعلیمی، سماجی اور بالخصوص مذہبی اصلاحی کوششوں، پیہم جدوجہد اور بجا نثارانہ نعت و تحقیر کے پس منظر میں سرسید کے درج ذیل بیان پر ایمان رکھتے ہوئے معذرت کے ساتھ اس مضمون کو ختم کر رہا ہوں :

”میں اپنے ضمیر کو قنق نہیں رکھ سکتا۔ میں صاف صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تعلیم کو نہ چھوڑیں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔“

(بحوالہ، مدار فکر و نظر، نامہ، ان علی گڑھ، ص

حواشی

- ۱۔ نذیر احمد کے ناول، ناشر، مکتبہ جامعہ لیتھ، نئی دہلی
- ۲۔ پگھڑوں کا مجموعہ، برتیبہ، محمد سراج الدین، لاہور، ص ۲۰۳، ۱۸۹۰ء

سرسید اور اشرافیہ اقدار

خوشنشاہ اکبر

انیسویں صدی کے نصف دوم میں ہندوستان کے سماجی اور سیاسی نظام کے منظر نامے پر سرسید جیسی مجدد ساز شخصیت کا ظہور بغیر ان شان کے ساتھ ہوا۔ جہاں ایک طرف انہوں نے اپنی مجددانہ کاوشوں سے مذہب اسلام کی سائنسی تعبیر و تشریح کے پیش نظر اجتہادی حکمت عملی اختیار کی وہیں دوسری طرف جدید مغربی علوم کی قضا پر ردی کو اپنی قوم کے لیے سنو' کہیا تصور کیا۔ یوں تو سرسید کی حیات علمی اور ان کے بیش بہا کارناموں پر بہت کچھ لکھا جاتا رہا ہے اور آئندہ بھی سرسید کے خیالات و افکار و اختلاط کا سلسلہ جاری رہے گا تاہم اس حقیقت کے اعجاز پر سوچتا ہے کہ ایک غیر منقسم اور نظام ہندوستان میں وہ ہندو اسلامی ثقافت کا سب سے مضبوط حوالہ ہیں اور اس ملک میں اسلامی نشاۃ ثانیہ کا نقطہ آغاز بھی۔ سرسید کے علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی اعمال و افکار کی ایک فہرست ترتیب دی جائے تو ان کی تفصیلات کا بیان کئی دفتر پر عرصہ ہو سکتا ہے۔ ان حقائق سے قطع نظر کرتے ہوئے اگر سرسید کے بیشتر کاموں کو یکسر فراموش بھی کر دیا جائے تو تنہا علمی گتھ مسلم یونیورسٹی کا قیام ہی انسانی تاریخ میں ان کے نام کو رہتی دنیا تک زندہ و پابند رکھنے کے لیے کافی ہوگا۔

سرسید احمد کی ذات بابرکات سے تاحتر حقیقوں کے باوصف بیشتر ثقہ اصحاب و مشکرو دانش کی تحریریں منعقدہ علمی فصاحت کرنے سے قاصر نظر آتی ہیں، باقصوں سیاست اور ہندوستانی

سہ کی تشکیل کے تعلق سے سرسید کے افکار و نظریات کا یہ ہا کا نہ تجزیہ ہی معروضیت کا
 تھا کہ تاہم اکثر دیکھا گیا ہے کہ ان کی فرد گزشتوں کے جائزے میں بھی ارباب فکر و نظر ضمن
 نیامی واز کی فراہمی سے گریز نہیں کرتے۔ اس قسم کی "دانثوراء معصومیت" نے سرسید کی نفیم
 لے اتھے عدد کردہ ہیں۔

سرسید کی کثیر الجہات شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں ان کے خاا ال پس نظر جہ
 مغربی تعلیم اور محام سماجی و سیاسی حالات کے طوں و ثغور کی روایت
 خانولوس کے بیشتر نفروشا ہی دربار کی ملازمت سے منسلک تھے جس
 عانی و دوسا کے در بھی اقرا م کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اس
 ے مظم و عانی پیشوا حضرت شاہ ظام علی اور حضرت شاہ عبدالحزیر اس لہ

سب روایت سرسید نے ابتدا میں نخل دربار کی نوکری کی مگر دربار کی دستہ حال کو دیتے ہوئے
 تنخواہ کی عدم ادائیگی کی صورت میں انھوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت اختیار کرنی۔ اس طرح
 انھوں نے انگریزوں کی تہذیب و ثقافت کا قریب سے مشاہدہ کیا۔ یہ اسی ملازمت کا انضام تھا کہ
 انھوں نے آثارالصنادید کے دوسرے ایڈیشن اور آئین الکبریٰ کی تصحیح میں سائنٹفک نقطہ نظر
 اختیار کیا اور مغربی آداب تحقیق کو ملحوظ رکھا۔ اسباب بغاوت ہند اور دیگر تصانیف میں ان کے
 حقیقت پسندانہ رویے کا سبب بھی یہی ہے نیز مشرقی علوم کی بے مانگی کا شکوہ بھی اسی کا فرو
 ہے۔ سرسید کے ذہن پر مغربی اثرات کا یہ سلسلہ ۱۸۵۷ء کے خدر اور ۱۸۷۹ء میں سب بھی
 کی پنشن لینے سے تادم مرگ برقرار رہتا ہے۔

ہر چند کہ سرسید نے گوراء مغرب پرستی کو اپنی کئی تحریروں میں غلط سمجھا ہے لیکن وہ عمل
 طور پر مغرب کے سحر سے آزاد نہیں ہو سکے۔ ان کی فکر اور عمل کے متضاد مظاہر نے کئی تاریخی غلط بیانیوں
 کو بھی جنم دیا۔ فرنگی حکومت سے حیدت اور اس کی باسدار کی ملاوہ انگریزوں کے مقابلے میں اپنی
 قوم کو فردا پہ گھنا سرسید کی بصیرت کے متنازع فیہ ملا تے ہیں۔ وہ اسلامی معاشرے کو فرسودہ
 رسوم اور دقیانوسیت کے حصار سے نکال کر جس مغربی تعلیم کے سہارے آگے لے جانا چاہتے تھے
 اسی مغربی تعلیم نے ان کے شور پر کچھ غیر متوازن اثرات بھی مرتب کیے۔ اس میں تصور مغربی تعلیم کا

نہیں تھا بلکہ ان کی ذاتی ترجیح کا تقاضا دینا کیا بہت ہی سہی ہے کہ شدہ خصوصاً اللہ (نبی و شاہ ولی اللہ) کی شکر و مذہب اسلام کے قصیدہ دل و مصلحت اور نصیحت کی تعلیمات میں نصیب کے باوجود تہذیب اور معاشرت کے ایک اشرافی قصیدے سرسید آزاد نہیں ہو سکے۔ سرسید کی سوجھ بوجھ کی پختہ کوئی سے اسباب و احوال کا درمیان ہے، یہ سلسلہ گہرے خورد و خوراک کا طلب گار ہے۔ یوں سرسید کا ظاہری تعلق جس نظام اقتدار سے تھا اس کے پیش نظر کسی معاشرتی تفریق کی گنجائش نہیں تھی۔ میری مراد اسلام کی جی الا توامی اخوت (حضرت عمرؓ کے جزاء و نالہ کے خلیے کی روشنی میں) سے ہے۔ اسی نظام اقتدار نے تحریک آزادی کے دوران اقبال، مولانا آزاد، حسرت موہانی اور محمد علی جوہر جیسی بہت سیوں کو پیدا کیا جو ملک کی سالمیت اور ہندو اسلامی معاشرے کی شیرازہ بندی کے حق میں زیادہ کارگر ثابت ہوئے اور جنہوں نے اسلام کی بنیادی تعلیمات سے روگردانی بھی نہیں کی۔ بظاہر سرسید بھی اسی تصور کے حامی تھے اور ان کا نصب العین یہ تھا:

”مفسدہ ہمارے دامن ہاتھ میں ہوگا، نپزل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلہ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کا تاج سر پر۔“

گویا کہ سرسید اپنے ذاتی عقیدے کی حرمت و توقم رکھنا چاہتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ساتھ ایک نئے ضابطہ حیات کی تشکیل کے طلب گار بھی ہیں۔

ایک اور جگہ کہتے ہیں :

”میں مسلمان ہوں۔ ہندوستان کا باشندہ ہوں۔ عرب کی نسل سے

ہوں۔ انہی دو باتوں سے میں عرب نسل سے ہوں اور مسلمان ہوں“

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مذہب اور غول دونوں لحاظ سے میں ریڈیکل ہوں۔

اہل عرب اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ بجائے اس کے کہ وہ خود

اپنے اوپر حکومت کریں کوئی اور ان پر حکومت کرے اس وقت تک

اہل عرب آزاد ہیں اور اپنے مشائخ کے جھنڈے کے نیچے رہتے ہیں اور

اپنی آزادی کو تمام دنیا کی نعمتوں سے بہتر جانتے ہیں۔ اونٹ پر اتارے

ہیں، جو پر زندگی بسر کرتے ہیں، اونٹوں کا دودھ پیتے ہیں اور اپنی

آزادی میں غوغا رہتے ہیں :- ۲

اس اقتباس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ سرسید کو اپنے نسل امتیاز کا کتنا گہرا احساس تھا اور وہ اپنی دیوایات سے کتنا شدید قلعن رکھتے تھے۔ ان کے شعور کی خصوصیت یہ تھی کہ اس پس منظر کی روشنی میں بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔

انگریزوں کی صنعتی پالیسی کے نتیجے میں ہندوستان کے کاریگروں، دستکاروں، مزدوروں اور چھوٹے چھوٹے صنعت کاروں کو سب سے زیادہ مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں ایک خاص بری تعداد مسلمان اہل حزن کی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کی شورش میں یہ طبقہ ...
یہ ہنگامہ فرد ہو جانے کے بعد سب سے زیادہ آفتیں بھی اہی لوگوں پر پڑیں
نے اپنے رد عمل کا اظہار اس طرح کیا ہے کہ انگریزوں کی زیادتی کا تاثر :-
اس کی جگہ ہندوستانی اہل حزن کے رویے کی غلطی سامنے آگئی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ سرسید اپنے ہومز کو انگریزوں کے مقابلے میں بے حد کم ترجیح دیتے تھے۔ انگریزوں کی ذہنی اور تہذیبی برتری کا انھیں مبالغہ آفرین احساس تھا۔ مثال کے طور پر سرسید کے یہ الفاظ دیکھیے :

”جس وقت انسانی یورپ کی حدود میں پہنچتا ہے حقیقت میں اس کو
ایک نیا عالم معلوم ہوتا ہے اور اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ ہندوستان
میں جا کر جو انگریز ہم کو شل جانور کے جانتے ہیں درحقیقت ہم ہندوستانی
ایسے ہی ہیں ۱ ۲“

یہاں مغرب پرستی سے کہیں زیادہ یورپ کی مادی ترقیات کے پیش نظر باشندگان ہند کو ان کی زبوں حالی کا شدید احساس دلانا مقصود ہے۔ بظاہر اس قول پر ایسا ہی لگتا ہے گویا یہ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آزمائش کے لمحے میں سرسید نے قومی آزادی کی جدوجہد میں شریک ہونے کے بجائے اپنی تمام تر توجہ تعلیمی سرگرمیوں پر مرکوز کر دی۔ انھوں نے اس وقت تک کے لیے اپنی قوم کو کانگریس میں شریک ہونے یا علی سیاست میں حصہ لینے سے باز رکھنا چاہا جب تک کہ ہندوستان کی تعلیمی اور معاشی معیار انگلستان کے ہم پیمان نہ ہو جائے۔ سرسید

کے اس اقدام کو بعض اصحاب نے فاش مندرجہ مصلحت سے تعبیر کیا ہے اور اس کے پس پر ۱۸۵۷ء کے فساد کے معز اثرات کو دے دلوں بٹھرایا ہے۔ حالانکہ فرد اور ۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے ملگوئیں کے درمیان تقریباً ۲۵ برسوں کا زمانی فاصلہ ہے۔ اس لیے اس کے اسباب و علل کی تلاش خارجی واقعات کے بجائے سرسید کی داخلی شخصیت میں کی جانی چاہیے۔ ملتی امر نظامی کا کہنا ہے کہ پٹنہ، جواہر لال نہرو نے سرسید کی سیاسی بصیرت کو صحیح تناظر میں کہا تھا۔

”میں میں وہ نہرو کا یہ قول پیش کرتے ہیں :

“Sir Syed's decision to concentrate on Western education for Muslims was undoubtedly a right one. Witout that they could not have played any effective part in the building up of Indian nationalism of the new type, and they would have been doomed to play second fiddle to the Hindus with their better education and for stronger economic position. The Muslims were not historically or ideologically ready then for the bourgeoisie nationalist movement as they had developed no bourgeoisie as the Hindus had done. Sir Syed's activities, therefore, although seemingly very moderate, were in the right revolutionary direction.”

[سرسید کا یہ فیصلہ کہ مسلمانوں کو مغربی تعلیم پر توجہ مرکوز کرنی چاہیے، بلاشبہ ایک صحیح قدم تھا۔ اس کے بغیر وہ لوگ نئی طرح کی ہندوستانی قومیت کی تعمیر میں کارگر دول ادا نہیں کر سکتے تھے اور ہمیشہ ہندوؤں کے رحم و کرم پر رہتے جو ان سے زیادہ تعلیم یافتہ اور معاشی طور پر کہیں زیادہ مغبوط تھے۔ مسلمانوں کی تاریخ اور نظریہ دونوں بزرگوار قومی تحریک سے میل نہیں کھاتے تھے کیونکہ

ان میں ہندوؤں کی طرح بورژوا جتے کا ہر نہیں ہوا تھا۔ اس لیے
سرسید کی سرگرمیاں دیکھنے میں نرم آتا رہیں، لیکن وہ انقلاب
کی صحیح سمت میں تھیں۔ ترجمہ: غ: ۱۰۱]

ہنٹ ہندو کا یہ قول سرسید کے جدید تعلیمی منصوبوں کے رسی اقران سے زیادہ اہمیت
نہیں دیکھا۔ یہ بات درست کہ اس وقت کے اہل ہندو معاشی اعتبار سے خوش حال اور مسلمانوں
سے زیادہ تعلیم یافتہ تھے مگر ایسا بھی نہیں تھا کہ مسلمانان ہند جدید تعلیم کے بغیر ہمیشہ ہندوؤں
کے رحم و کرم پر زندہ رہتے۔ جدید تعلیم وقت کی ایک اہم ضرورت بن چکی تھی جس سے ہندوؤں
مسلمان دونوں اس دور سے تھے۔ ہندوؤں کی اکثریت بھی اس تھی۔

ہندوؤں کا طبقہ 'اشرافیہ' اس لیے مسلسل فیض یاب ہو رہا تھا۔ یہ بچ
اور نظریہ دو توں بورژوا قومی تحریک سے میل نہیں کھا رہے تھے بلکہ

مردم موجودگی کی نشان دہی قرین تپاس معلوم نہیں پڑتی۔ کیا اس دور میں
رؤسائے قوامین اور متوسط طبقے کے اشراف موجود نہیں تھے؟ اگر ایسا نہیں تھا تو 'لانا آزاد' صرت
مردان، اقبال، محمد علی جناح وغیرہ کی سادہ اساس (Support Base) سماج کے کن
افراد پر مشتمل تھی؛ خود سرسید بورژوا نہیں تھے تو کیا تھے؟ تہو کے مطابق سرسید کی متوازن
سرگرمیاں انقلاب کی صحیح سمت میں تھیں مگر خیال رہے کہ یہاں ان کی مراد انقلاب آزادی سے
نہیں بلکہ ملی گڑھ کی ملی داد کی تحریک سے ہے۔

کانگریس کی کھلے عام مخالفت، فرنگی حکومت کی غیر ضروری دگالت اور ملی سیاست سے
طاہر کی گتلیوں کے پیچھے بڑی حرکت سرسید کا اشرافی رویہ کارفرما تھا۔ اقبال احمد انصاری اپنے
مضامین سرسید کا سیاسی نظریہ و مسلک میں لکھتے ہیں:

"سرسید کا تعلق مسلمانوں کے طبقہ 'اشراف' سے تھا جو اپنے مرتبے اور

عزت و وقار کو سرمایہ حیات و افتخار سمجھتا تھا۔ اسی عزت و وقار کی بازیافت

سرسید کے قومی کاموں کے لیے اہم محرک بنتی ہے۔ ان کے روابط منسل

دربارِ کپہن بہادر اور شاہ عبدالعزیز تینوں سے تھے..... ۱۸۵۷ء

کے بعد انھوں نے قومی کام کی ابتدا کی تو ان کے سامنے نہ صرف لہاوت
کی ناکالی اور اس کی لائی ہوئی تباہیاں تھیں بلکہ اس کے قبل وہ اپنی
کی تحریک مجاہدین کی پسپائی بھی تھی :-

”بانہ دہری لکھنؤ (۱۸۵۴ء) کی تقریر، میرٹھ (۱۸۸۸ء) کی تقریر اور پانچر کے دفا حتی
مراسلے (۱۸۵۸ء) سے اٹکھان ہوتا ہے کہ سرسید تحریک آزادی اور کانگریس دونوں کے تحت
فائدہ تھے۔ وہ انھیں سارے ملک کے لیے ضرور سال تصور کرتے تھے۔ انھیں اکثر یہ خون ستانا
تھا کہ کانگریس ہندوستانی حوام کو جذبات انگیز مطالبات پر آمادہ کر کے بھڑکا رہی ہے اور
ان کے اضطراب کو بڑھاوا دے رہی ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ اس کے نتیجے میں ۱۸۵۷ء سے
زیادہ تباہ کن فساد چھگا اور اس کے باعث ملک میں رائج تہذیبی جہودی عمل منقطع ہو جائے گا۔
بقول اقبال احمد انصاری :

”ان (سرسید) کے نزدیک کانگریس کی شورش مرتبہ بنگالیوں کا تماشہ
ہے جو محض ظلم کی گھس گھس اور زبان کی بک بک جانتے ہیں۔ کانگریس کے
مطالبات منظور ہونے کی صورت میں سرسید کے خیال میں ہر طرف
بنگالیوں کی حکمرانی ہو جائے گی جسے جنگو پھان اور مسلمان شرفاء کے علاوہ
خود بہادر راجپوت اور سورا مراٹھا و ہندو شرفاء و عزت دار لوگ برداشت
نہیں کریں گے۔“

ایک طرف تو سرسید کانگریس کی شورش کے سبب تہذیبی جہودی عمل کے رک جانے کا
خوشہ ظاہر کرتے ہیں اور دوسری طرف ۱۸۹۳ء میں پانچر کے ایک مراسلے میں انگیز سیاسی
منکر جان اسٹورٹ بل (John Stuart Mill) کے افکار کی روشنی میں ہندوستان کو
نمائندہ طرز حکومت (Representative system of Govt.) کے ناقابل تصور
کرتے ہوئے لکھتے ہیں،

”انڈین نیشنل کانگریس کا یہ مفروضہ ہے کہ مسلمان، مراٹھا، برہمن، چھتری،
بنیا، شودر، سکھ اور بنگالی، مدراسی و پٹاوری کو ایک قوم (نیشن)

قہود کیا جاسکتا ہے۔ نایندہ طرز حکومت صرف ایجوکیشنل نسل سے
 طاقت اقوم میں پنپ چکی ہے، مثلاً برطانیہ، امریکہ اور آسٹریلیا و
 نیوزی لینڈ کی نوآبادیات و نوآبادی نسل کے ممالک مثلاً فرانس، اٹلی و
 اسپین میں۔^۹

یوں تو سرسید بہ اعتبار وطنیت ہندو، مسلمان اور عیسائی کو ایک قوم تسلیم کرتے تھے لیکن
 ان کے عملی دائرہ کار نے یہ ثابت کر دیا کہ انھیں مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی فکر زیادہ تھی۔ اس
 شخص رویت نے جس مانعہ اور مزبور پیشہ مسلمانوں کے مسئلے کو پس پشت ڈالا۔
 سیاسی تحریک کی جو مخالفت کی تو اس کی خاص وجہ یہی تھی کہ وہ اعلیٰ
 شکلات میں تخفیف کے جو یا تھے۔ یہاں ایک جیسا ہی سوال یہ اٹھتا۔
 قوم کو اس وقت تک اپنے جمہوری حقوق اور اقتدار میں شرکت کا مطالعہ
 چاہیے جب تک کہ وہ تعلیمی اور معاشی اعتبار سے مضبوط نہ ہو جائے؟ کیا تعلیم کا سوا یہ
 اور آزادی سے بھی بڑا سوال ہے؟

ڈاکٹر شان محمد اپنے مضمون "سرسید کی سیاسی بصیرت میں نقطہ ازہیں :
 "سرسید کی کانگریس مخالفت صحیح تھی لیکن یہ ان کا حربہ آخر نہیں تھا
 ان کا اختلاف عارضی تھا۔ اگر سرسید کچھ دن اور زندہ رہتے تو فوراً ہی
 اپنے سیاسی نظریات میں تبدیلی کرتے اور مسلمانوں کو قومی تحریک میں
 شامل ہونے کی دعوت دیتے کیوں کہ اس وقت تک مسلمان اپنی ابتدائی
 منازل سے گزر کر صحیح تعلیمی مقام حاصل کر لیتے اور ان کے لیے ملکی سیاست
 میں حصہ لینا دشوار نہ ہوتا اور ان کے لیے ہلکا ثابت ہوتا۔"

سردست اسے ہم صرف ایک تیاس کہہ سکتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ حالات آئندہ یہی رخ
 اختیار کرتے۔ آج بھی جب مسلمانوں کی شرح خواندگی تشفی بخش نہیں ہے تو یقین کے ساتھ کیونکر
 کہا جاسکتا ہے کہ آگے چل کر مسلمان تعلیمی لحاظ سے صحیح مقام تک پہنچ ہی جاتے۔
 سرسید نے یہ پیشین گوئی ضرور کی تھی کہ ہر خط میں سے ایک شخص کا داخلہ تو فیروز

کاؤنسل میں جھگڑا اور وہ دلی بھی آئے گا کہ اہل وطن خود ہی قانون بنائیں گے اور خود ہی اس پر عمل کریں گے۔ یہ بات انھوں نے ۱۸۶۲ء میں انڈین کاؤنسل ایجنسی، ۱۸۶۱ء کے حوالے سے کہی تھی۔ البتہ ۱۸۸۳ء میں جب وہ خود وائسرائے کی کونسل کے ممبر نامزد ہوئے تو انھوں نے اصولاً وکل سینٹ گورنمنٹ کی حمایت کرنے کے باوجود ہندوستان کی سیاسی اور سماجی بحالی کو دیکھتے ہوئے اس کی مخالفت بھی کی اور ۱۸۹۳ء آتے آتے انھوں نے ہندوستان کو نمائندہ خارجہ حکومت کے لیے نااہل بھی قرار دے دیا۔

ان مباحث کے پیش نظر سرسید کے افکار و خیالات کے حوالے سے درج ذیل نکات نئے سرے سے غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں :

■ سرسید کے نظام فکر میں سماجی خوش حالی، قطعی ترقی اور سماجی و تدارک کے مسئلے کو ایک منہی حیثیت حاصل ہے۔

■ اپنی مخصوص قدروں کی توسیع اور تحفظ اور مسلمانوں کو انگریزوں کے محتاج سے بچائے رکھنا سرسید کے اصل مقاصد تھے۔

■ مذہب اسلام کے سلسلے میں سرسید کا اجتہادی رویہ اور ان کی جسدِ دواز کاوشیں ایک نئے طرز کے دینی مسک کی بنیاد گزار ہیں۔ ان کی نگاہ میں — یہ غلط مسئلہ جم گیا ہے کہ مذہب اسلام تمام دنیاوی امور سے بھی متعلق ہے اور کوئی دنیاوی کام بے سند یا اجازت مذہبی کے نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح سرسید کے مطابق مذہب کی حقیقت کا بنیادی حوالہ صرف انسان کی انفرادی زندگی (Personal Life) رہ جاتی ہے۔

■ جمال الدین افغانی کی پان اسلامزم (Pan Islamism) کی تحریک بین الاقوامی سطح پر زوال پذیر اسلامی ممالک کو برطانوی استعماریت کے خلاف متحد کرنے کی ایک برہوت کاوش اور ترکی کے سلطان عبدالحمید ثانی کی خلافت مسلمانوں کو ان کی گمشدہ مملکت کی بازیافت پر اکسا رہی تھی۔ سرسید نے اپنی اسلام پسند دشمن خیالی کی طاقت سے دونوں تحریکوں کی زبردست

جوشِ لہرِ باتیں کی عتاب نہیں ہے۔ تاریخ کے ایک بھیدہ دور میں اس شخصیت کا ظہور ہوا تھا۔ پھر اس شخصیت کی اپنی پہچانیں بھی تھیں۔ چنانچہ یہ دور اس سے وابستہ تمام حقیقتیں نئے سرے سے اپنی تعلیم اور تجزیے کا قنا کر رہی ہیں۔ ♦♦

حواشی

- ۱- سید احمد خان، غلیظ احمد نظامی پر کاشی دہلی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۰
- ۲- سرسید کی صحافت، اصغر حاس، انجمن ترقی اردو (ہند)، دہلی، ۱۹۷۵ء، ص ۳۱
- ۳- حیات جاوید، حصہ اول، پشاپاب، ص ۲۵۴
- ۴- صبا، حیدرآباد، جنوری ۱۹۶۴ء، سر محمد یحیٰ کی کتاب
- ۵- مکتوبات سرسید، مرتبہ: اسماعیل پانی پتی، ص ۶۵
- ۶- ایچی آٹو پانی گرافی (انگریزی)، جواہر لال نہرو، ص ۶۲-۶۱
- ۷- سرسید کی بازیافت، مرتبہ: متین احمد صدیقی، سرسید اکادمی، علی گڑھ، ۱۹۹۰ء، ص ۱۶۹
- ۸- ایضاً، ص ۱۷۷
- ۹- ایضاً، ص ۱۸۵
- ۱۰- سرسید کی سیاسی بصیرت، ڈاکٹر شانی محمد، تہذیب الاخلاق، علی گڑھ، اپریل ۱۹۹۸ء، ص ۳
- ۱۱- جامعہ مذہب ملک و نامہ مذہب گورنمنٹ، تہذیب الاخلاق، جلد ششم، یکم رمضان ۱۲۹۲ھ

سرسید کی تعزیتی تحریریں

’تجلی حین خاں‘

سرسید کی شخصیت ایک مکمل اور ہمہ گیر شخصیت۔

شخصیت پر پورے آدمی (Complete Man) کی اصطلاح کا اعلان ہوا ہے۔ وہ ادیب تھے، مصنف تھے، تہذیبی مفکر تھے، قومی مہماور اور Social Activist تھے، تعلیم اور مذہب اور معاشرت کے میدان میں ایک سرگرم قات کی حیثیت رکھتے تھے۔ سرسید کے افکار اور معابد کی طرح ان کی شخصیت کا دائرہ بھی بہت وسیع تھا۔ انھوں نے زندگی کے گوناگوں مسائل کی طرح بھانت بھانت کے انسانوں سے بھی رابطہ رکھا۔ سرسید کی تعزیتی تحریروں میں ظاہر ہے کہ انہی چند اشخاص کا ذکر ہے جو سرسید کی آنکھوں کے سامنے دنیا سے رخصت ہوئے۔ لیکن ان اشخاص کے کوائف پر سرسری نظر ڈالنے سے بھی یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ سرسید کے وجدان اور رویوں میں چمک بہت تھی اور وہ ایک ساتھ کئی طرح کے لوگوں سے رابطہ قائم کر سکتے تھے۔ یہ تعزیتی تحریریں سرسید کے کچھ ایسے دوستوں، شناساؤں اور ہمسرؤں کا احاطہ کرتی ہیں جن کے بارے میں سرسید ایک واضح رائے رکھتے تھے۔ دوسروں کے بارے میں ان رایوں کی بنیاد پر سرسید کی اپنی شخصیت کے کئی زاویے بھی ہائے سامنے آتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ کہ سرسید کے مزاج میں کسی طرح کا فسل، فردہ دارانہ یا نظریاتی تعصب نہیں تھا۔ وہ انسانوں کو سماجی اور اخلاقی قدروں کے ایک مربوط اور منظم سیاق میں دیکھنے اور پرکھنے کے مادی تھے۔ وہ اجتماعی معاملات میں ایک معروضی اور منطقی زاویہ نظر رکھتے

تھے، اور یہ ناولہ نظر کسی محدود مقصد کا تابع نہیں ہوتا تھا۔ سرسید کی شخصیت کا ایک اور قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ وہ قوی مسائل کو ہمیشہ ایک کشادہ اور بڑے تناظر میں دیکھنے کے مادی تھے اور ہر چند کہ انہوں نے بنیادی سرکار مسلمانوں کی قطعی اور تہذیبی نشاۃ ثانیہ سے رکھا، لیکن ہندوستان سماج کی تشکیل میں حصہ لینے والی دوسری قومی وحدتوں کی طرح سے بھی وہ غافل نہیں تھے۔ سرسید کی تعزیتی تحریروں میں جو انجاء کا ذکر ملتا ہے ان کا تعلق فطرت بطور فحوق اور زندگی کے فطرت شعبوں سے ہے۔ سرسید ایک سی توجہ اور دل بستگی کے ساتھ ان سب کا جائزہ لیتے ہیں۔ مطالعہ از میں 'ہمیں اس سمجھت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ سرسید نے زندگی کے کسی شعبے میں امتیازی حیثیت کی حامل شخصیات کا اس بار کرتے وقت 'ان شخصیات کے انفرادی عیاس پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ایسا نہیں کہ سرسید کو ان میں ہر شخصیت سے وابستہ رویوں سے کئی طور پر اتفاق رہا ہو۔ لیکن سرسید اتفاق اور اختلاف کے مسئلے میں اچھے بغیر ہر شخصیت کے غالب اوصاف پر نظر ڈالتے ہیں اور ایک ایسی قلمی تصویر بناتے ہیں جو اس شخصیت سے تعارف کا مناسب وسیلہ بن سکے۔ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی انسان کی طبیعت کے جو ہر سب سے زیادہ اس وقت کھلتے ہیں جب وہ دوسروں کے بارے میں باتیں کر رہا ہو۔ اس لحاظ سے سرسید کی تعزیتی تحریروں کا مطالعہ خود سرسید کو سمجھنے کا ایک اہم ذریعہ فراہم کرتا ہے۔

دنیاات نگاری ایک مشکل کام ہے۔ اس سلسلے میں سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہر طرح کی جذباتیت سے بچتے ہوئے کسی پھرنے والی شخصیت کے کارناموں کا اعتراف کیا جائے۔ بڑی شخصیات سے متعلق تعزیتی تحریریں محض وقتی یا ہنگامی نوعیت کی نہیں ہوتیں ان میں بہت سے سوانحی حقائق بھی یکجا کر دیے جاتے ہیں۔ اس طرح دنیاات نگاری تاریخ نویسی کے حدود میں داخل ہو جاتی ہے۔ دنیاات نگاری کے بارے میں پروفیسر اصغر عباس کہتے ہیں:

دنیاات کو ہمارے مشرقی ادب میں خاصی اہمیت حاصل رہی ہے
کسی شعبے کے اعیان و معائنہ کی وفات پر اہل قلم کے تاثرات
وقتی یا ہنگامی نوعیت کے نہیں ہوتے تھے اور بالعموم سوانحی دلچسپی

کے ساتھ اپنی رنگ بھی رکھتے تھے۔ یہاں وہ ہے کہ مشرقی ادبیات
میں ایسا بہت سی تصانیف ہیں جو اہل کمال کی صفات کا عین کرتی
ہیں لہذا آج بھی بہ اکثر محققین کے لیے مشکل راہ ثابت ہوئی ہے۔

سر سید کی تحریری غریب انہی کی مرتب کردہ ہیں۔ سر سید نے اپنے وقت میں
والے معاصرین کو جس زاویہ نظر سے دیکھا، اس کی اہمیت مسلم ہے۔ سر سید کی اپنی شخصیت بھی
ان تحریروں کے واسطے ابھرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ سر سید کو کبھی اپنی تاریخ اور اپنے اثر
کو کہنے کے مترکت ہے۔

سر سید بنیادی طور پر ایک مصلح اور معاشرہ قوم کی حیثیت
اور معاشرت کا ایک ہمہ گیر تصور رکھتے تھے۔ چنانچہ مذہب، تاریخ،
ادب، حکم، انھوں نے تمام دائروں میں قابل قدر کام کیا ہے۔ ان کی فکر اور ہر
لحد ادب کے ارتقاء پر بھی اثر ڈالا ہے۔ وہ بیک وقت اپنی روایت کے پاسدار بھی تھے، ایک
انتظامی بھی تھے اور ایک جتہد بھی۔ روایت کی توسیع اور اس سے انحراف کی صورتیں سر سید کے
سوانح اور تحریروں میں خاصی پیچیدہ نوعیت رکھتی ہیں۔ ان پر سرسری انداز میں کوئی حکم لگانا
نامناسب ہوگا۔

سر سید شخصی اور سماجی زندگی کی بہترین اقدار کے حامی تھے۔ انھوں نے اپنے آپ
کو ملک و قوم کی فلاح و بہبود کے لیے وقف کر دیا۔ انیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے
علی گڑھ تحریک ایک نئے انقلاب کی بشارت تھی۔ سر سید کا طبقہ، اصحاب بھی خاصا وسیع تھا۔ اپنی
تحریک کے فروغ کی خاطر انھوں نے غلصہ زفیوں اور کارکنوں کا ایک طبقہ بنایا۔ پھر انہی کی مدد سے
اپنی سرگرمیوں کو ایک تحریک کی شکل دی۔

سر سید نے علی طور پر تو ملک و قوم کی خدمت انجام دی ہی، قلم کے ذریعے بھی اردو نثر
کے سرمائے میں اضافے کیے۔ انھوں نے بہت سادہ اور سلیس نثر لکھی۔ مذہب، ادب، تاریخ،
سماجیات، شخصی مضامین کے باب میں سر سید کا مرتبہ بہت بلند ہے۔

وفیات نگاری کو ایک بات سادہ صفت کی حیثیت سر سید نے دی۔ انھوں نے اپنے

دوستوں 'عزیزوں' اہل علم و فن، علماء اور مبلغین، اہل صحافت اور اہل کار اور حکومت کی وفات پر بار بار اپنے تاثرات کا اظہار کیا۔ ان کی ایسی تحریریں بہت پرکوز ہیں۔ قصص اور بناوٹ سے کلیتاً عاری۔ ان تحریروں میں اپنے موضوع سے سرسید کا خلوص بہت نمایاں ہے۔ یہ تحریریں ان کے دل جذبات اور احساسات کی مظہر ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان تحریروں کی ایک سلامتی حیثیت بھی ہے۔ سرسید کی طبیعت کو مبالغے اور جذباتیت سے مناسبت نہیں تھی۔ ان کی توجہ ہمیشہ مطالب کی بے کم و کاست ادائیگی پر مرکوز رہتی تھی۔ انسانی عناصر سے ملامت ہونے کے باوجود ان کے مزاج میں سچائی اور دیانت داری کا پاس بہت تھا۔ چنانچہ ان کی تعزیتی تحریریں اس کے عجوبی رویوں اور ان کے نثری اسلوب کی خوبیوں کا اظہار کرتی ہیں۔ مولوی محو قلم نہایت ہی مرحوم کے بارے میں لکھتے ہیں:

”افسوس ہے کہ جناب ممدوح نے ۱۵ اپریل ۱۸۸۵ء کو ضیق النفس کی بیماری سے بمقام دیوبند انتقال فرمایا۔ زمانہ بہتوں کو رویا ہے اور آئندہ بھی بہتوں کو روئے گا لیکن ایسے شخص کے لیے رونا جس کے بعد کوئی اس کا جانشین منظر آوے نہایت رنج و غم اور افسوس کا باعث ہوتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ دلی کے علماء میں سے بعض لوگ جیسے کہ اپنے علم اور فضل اور تقویٰ اور ورع میں معروف و مشہور تھے ویسے ہی نیک مزاجی اور سادہ منشی اور مسکینی میں بھی بے مثل تھے۔ لوگوں کا خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص ان کی مثل تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے مگر مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم نے اپنی کمال نیکی اور دین داری اور تقویٰ اور ورع اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اسی دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں ان سے زیادہ۔“

(۳۷۔ مسیّد کی تعزیتی تحریریں، ص ۱۱۲)

سرسید کو جن اشخاص سے دلی تعلق تھا ان کی شخصیت کے خاص پہلوؤں کو اپنی تعزیتی تحریروں میں وہ اجاگر کر دیتے ہیں۔ انہار افسوس کے ساتھ انہوں نے اس شخص کے کارناموں کا بھی بیان کیا ہے۔ یہ تحریریں اسی لیے رسمی نہیں معلوم ہوتی، اپنے سلب کے جادو سے سرسید نے انہیں خاصا پڑا اثر بنادیا ہے۔ ان میں کسی مختصر خاکے کے اوصاف کجا ہو جاتے ہیں۔ سرسید شخصیت کے سراپا، اخلاق اور سیرت کے ہم خطہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا جید المصباح فرنگی علی کی موت پر سرسید نے جو نوٹ لکھا ہے اس میں ان کے سراپا کا بیان بڑے ہی موثر پرانے میں کیا گیا ہے۔

”وہ بے پتلے اور بہت قد مگر نہایت پاکیزہ رہا۔“

تھے۔ رنگ نہایت صاف تھا اور چہرے سے

میں نفاست تھی، خوش لباس اور خوش

فصیح اور دلکش اور اخلاق ازبس وسیع تھا۔ مگر

کام سمجھتے تھے۔ حیدرآباد سے مناصب قضا کے لیے طلب ہوئے مگر مستند

علمی نے اجازت نہ دی اور صاف انکار کیا۔“

(سرسید کی تعزیتی تحریریں ص ۱۰)

ایک اور خاص بات یہ ہے کہ سرسید نے ان تحریروں میں عمر اور سبب کا حوالہ خیال رکھا ہے جہاں فرنے والے سے ان کا تعلق شخصی قسم کا ہے، انہی اثرات بھی ابھر آئے ہیں۔ جہاں نسبت دور کی ہے، وہاں مردِ معیت کا انداز عادی ہے۔ مثال کے طور پر یہ اقتباس دیکھیے :

”ہم کو اس خبر کے دیکھنے سے سخت قلق ہوا کہ ہمارا ایک لائق ہم عصر

جو اپنی تیزی طبیعت اور صحت مزاج اور قوت حافظہ کے لحاظ سے

بخت تھا اس نے اس جہانِ مانی سے انتقال کیا ہم کو اس کا نام

لکھنے سے دردِ معلوم ہوتا ہے اور ہم کو یہ کہنے رنج ہوتا ہے کہ محمد وجاہت

علی خاں صاحب مالک و اقام اخبار عالم اس جہانِ مانی سے

کوچ کر گئے۔

(سرسید کی تعلیمی تصویریں۔ ص ۴۱)

اس نگار خانے میں صرف ممتاز معاصرین کی تصویریں نہیں ہیں۔ عام انسانوں کا ذکر بھی ہے۔ سرسید نے مدرستہ العلوم کے بعض ملازمین کی وفات پر بھی اپنے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے۔ بے شک اس میں وہ شدت نہیں ہے جو احباب سے متعلق تحریروں میں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کی وجہ بھی صاف ہے۔ سرسید تو اپنے جذبات پر پردہ ڈالتے ہیں کسی قسم کی جبری جذباتیت کا اظہار کرتے ہیں، ان تحریروں سے ہم سرسید کے انسانی روابط اور رشتوں کی پائش کا کام بھی لے سکتے ہیں۔ سرسید اپنے عموں اور تاثرات کے بیان میں نہ تو بخل سے کام لیتے ہیں، نہ دبائے کو راہ دیتے ہیں۔

اس کتاب میں سرسید نے بعض ایسے رؤساء اور اہل کاران حکومت کی وفات پر بھی تعزیتی تحریریں لکھی ہیں جنہیں وہ صرف رسمی طور پر جانتے تھے۔ یہ تحریریں ایک مختصر شخصی خاکے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زبان و بیان سادہ اور غیر جذباتی ہے۔ اسلوب معروضی ہے۔ پھر بھی بیان کی سادگی نے ان میں تعزیتی آہنگ پیدا کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر کرنل جی۔ ڈبلیو جملٹن کی وفات پر سرسید نے لکھا تھا :

”جس زمانے میں شریف خاندان کے مسلمان خدو کے صدمے سے سخت تکلیف میں گرفتار تھے اور بھٹے نہایت آسودہ اور متول لوگوں کی غلطی سے دیونہ گری پر نوبت پہنچ گئی تھی۔ اسی زمانے میں کرنل جملٹن صاحب نے ان کے ساتھ صدمے زیادہ فرما کر نوازی اور شفقت کی۔ اپنی جیب خاص سے ان کے حق میں گورنمنٹ کو بڑی بڑی سفارشیں لکھیں اور ایسی کوششیں کیں کہ آخر کار اکثر مل کو گورنمنٹ سے بخش اور ان کے نقصان کا معاوضہ دلایا۔ کرنل صاحب کے یہ نیک کام ہی ان کے اوصاف حمیدہ کی تصدیق کو کافی ہیں کچھ حاجت زیادہ بیان کی نہیں ہے۔“

(سرسید کی تعلیمی تصویریں، ص ۴۹ تا ۵۰)

اس اقتباس سے سرسید کی طبیعت میں انسانی ہمدردی کے عنصر، ان کی اعلیٰ ظرفیت، شرافت اور وسیع المشرقی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سرسید جن اقدار کے پابند اور متبع ہیں اور زندگی کی جس مدش کو پسند کرتے ہیں، وہ انہیں جہاں کہیں نظر آجائیں سرسید دل کھول کر ان کی داد دیتے ہیں۔ انہیں اثناس سے زیادہ دل چسپی خیالوں سے ہے۔ اسی لیے سرسید کی تعزیتی تحریروں میں ٹکری منویہ کا عنصر ہمیشہ غالب رہتا ہے۔ ایک جگہ موت کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

۱۰۔ میری مہربان ماں — موت۔ افسوس کہ میں ایسی مکار خیز
زندگی کو ڈھونڈتا پھر اور تجھ سے مہربان ماں کو مج سے۔
ہے اور بن بلائے آتی ہے بھول گیا۔ مگر اب۔
تیری ہی گود میں کیلنا ہے اور جہاں تو لے جا۔
وہی ہمارا دیس ہے۔ مگر نہ معلوم ہونے سے پرہیز نہ
اسی سبب سے جھک ہے اور وہاں کسی قدر اس کا بھی کھٹکا ہے۔
ہے کہ جو ہمارے ساتھ نہ چلے اور ہم سے پیچھے رو گئے ان کا کیا
حال ہوا۔“

(سرسید کی تعزیتی تحریروں میں۔ ص ۱۰۴-۱۰۵)

اس اقتباس میں سرسید نے عقیدہ آخرت پر بڑے ہی موثر انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ انسان کے لیے یہ دنیا سرائے کی مانند ہے۔ جہاں وہ چند دن گزار کر اپنے اصلی گھر کو چلا جاتا ہے۔ دنیاوی زندگی فانی ہے۔ چنانچہ زندگی سے زیادہ محبت و درست نہیں۔ یہ تحریر سرسید کے مزاج کی تخلیقیت کو سامنے لاتی ہے۔ سرسید نے اس میں ایک خاص کیفیت اور اثر پیدا کر دیا ہے۔ تاریخ نویسی اور دفائن نگاری میں اسی سطر پر ایک تاثراتی رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ سرسید نے اپنی مختلف تحریروں میں مختلف اسالیب اور پیرائے اختیار کیے ہیں۔ اسی لیے ان کی نشریں رنگا رنگی اور متنوع بہت ہے۔

وفیات نگاری کو انہوں نے ایک ایسے زمانے میں آرٹ بنا دیا جب اردو نثر کی بنیادیں

ابھی طرح استوار نہیں ہوئی تھیں۔ جیسا کہ ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں، ونیات نگاری کی منفی
 حیثیت کے تحت میں پہلا اہم مدول سرسید کی تحریروں نے انجام دیا ہے۔ بعد کے
 زمانوں میں اسے مزید ترقی ملی۔ ماکہ رام نے ونیات نگاری کی باقاعدہ ایک روایت قائم
 کر دی جن کا مقصد یہ تھا کہ ادبی تالیف اور تحقیق کے لیے ضروری مواد ضائع ہونے سے بچ
 جائے اور لوگوں کے کارنامے محفوظ ہو جائیں۔ سرسید کی یہ دودھنی بھی زبلیںِ ادب کے شیعے
 میں ایک نئے باب کے اضافے کا وسیلہ ثابت ہوئی۔

سر سید کا اسلوب

عجل حسین خان

سر سید کے ذہنی سفر اور اس کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے
 مہمگیر ہے جس طرح سر سید کی شخصیت کسی ایک صفتی دائرے کی پابند نہیں رہی بلکہ اس کا
 اسلوب بھی کسی بندے کے انداز سے شروٹ نہیں ہے۔ سر سید اپنی عقل، تحریروں میں
 اپنے موضوعات کی خاصیت سے اسلوب کا اور لیے کا 'یہاں تک کہ ذوق، الفاظ کا انتخاب
 کرتے ہیں۔ یہ وہ ہے کہ سر سید کی تاریخی کتابوں 'ادبی مضامین'، 'انشائیوں'، 'ساجی موضوعات'
 پر لکھے جانے والے مقالات کا رنگ جدا جدا ہے۔ سر سید کے اسلوب کا تین دراصل ان
 کے موضوعات کرتے ہیں۔ ہندی و شکوٹ میں اسلوب کے معنی چال، 'دھب'، 'ڈھنگ'، 'طریق'،
 'دراغ'، 'رسم'، 'دایت'، 'ضابطہ'، 'طرز'، 'قرے' کی تشکیل کے نوع، سختی، 'کرتگی'، 'ٹھوس'، 'بت'،
 'جستہ'، 'پتھر کی مورتی' وغیرہ۔ اس لفظ کے اور بھی مطلب ہیں۔ لیکن کا طریق کار لکھنے کا قلم تیز
 چلنے والا قلم یا لکھنے کا کوئی نوکیلا آواز وغیرہ۔ ان نوی تعریفوں کو قلم، 'طرز'، 'تحریر' یا طریق تحریر اور
 صفت کی دایات سے منسلک کیا جاسکتا ہے۔

سر سید کی تحریریں ہیں بتاتی ہیں کہ اسلوب ہمیشہ خیال اور الفاظ سے باہم مربوط
 ہوتا ہے۔ خیال میں اختصار و ایجاز، 'سلاست'، 'صفائی' اور سادگی آجاتی ہے اور الفاظ سے
 نور بیان اور موسیقیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسلوب اور ادب کا ایک دوسرے سے بہت گہرا رشتہ ہے۔

اور شاید اسی وجہ سے کچھ رنگ آج بھی اسلوب سے ادبی زبان مراد لیتے ہیں اور اسلوب کو
 ابھی 'موثر اور خوبصورت تحریر کی خصوصیت' کہتے ہیں۔ مگر اسلوب کا مطالعہ ایک ایسا میدان
 ہے جہاں زبان ادب اور زندگی ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتے ہیں۔ آل احمد شہرہ نے
 اسلوب کی تعریف یہ مقرر کی ہے:

• واضح خیال کا موزوں الفاظ میں اظہار ہے۔

(نثر کا شاکی اذہل احمد شہرہ ص ۱۰)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر ادیب کا اپنا مخصوص اور منفرد انداز ہوتا ہے جو اسے
 دوسروں سے ممتاز اور میسر کرتا ہے۔ ادبی تنقید میں اچھے اور بُرے اسلوب کی تخصیص بھی پائی
 جاتی ہے۔ کامیاب اور ناکام اسلوب کی اصطلاحیں بھی مروج ہیں مثلاً سادہ، بے علق، موزوں،
 خوش آہنگ، شگفتہ، خوبصورت یا مرشح اسلوب۔ موضوع کی بنا پر کسی شاعر یا ادیب کی انفرادیت
 کا اندازہ لگانا خاص مشکل ہے۔ کیونکہ موضوع خواہ کیسا ہی ہو یہ کسی ایک شخص کی ملکیت نہیں ہوتا۔
 اسلوب میں موضوع، خیال اور زبان اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ اس طرح اسلوب کو ہم کسی لکھنے
 والے کا شناس نامہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

بہر پڑے لکھنے والے کی طرح سرسید کا شناس نامہ بھی یہ ہے کہ انھوں نے ایک سادہ
 کئی اسباب اختیار کیے۔ اسلوب کو قصود بالذات نہیں سمجھا۔ نہ ہی کسی ایک رنگ پر تسامح
 جوئے۔ وہ ادیب محض نہیں تھے اور ان کی ذہنی ذمے داریاں کثیر تھیں۔ قوم کی تعمیر و تشکیل کا کام
 ان کے اصلاحی تصورات میں سب سے اہم تھا۔ سرسید نے جس طرح زندگی کو ایک ترقی پسند
 زاویہ نظر سے دیکھا اسی طرح وہ ادب کو بھی نئے تقاضوں کا ترجمان بنانا چاہتے تھے۔

سرسید کا عام اسلوب بیان سادہ ہے۔ انھوں نے محدود ادبی مقاصد یا آرائش پر
 قطعاً غور نہیں کیا ہے۔ ایک طرح کے عوامی رنگ کی پاسداری کی ہے۔ شکل پسندی سے گریز کیا
 ہے۔ زبان عام فہم استعمال کی ہے۔ سید سے سادے فقرے وضع کیے ہیں۔ ہر بات کو وضاحت اور
 قطعیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ طول کلامی سے بچے ہیں۔ بہرہ اس قدر آسان کہ عام آدمی بھی سمجھ
 لے۔ نچرل چیزوں سے لگاؤ اور بناوٹ سے گریز ان کے یہاں نمایاں ہے۔

سرسید کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی علمی نشتر سے جس کی بنیاد انھوں نے قتل پندی اور خلقی استعمال کے اصول پر رکھی۔ سرسید سے پہلے شادی کو چھوڑ کر اُردو ادبیات کا دائرہ مذہب، تصوف اور تذکرہ نویسی تک محدود تھا۔ علوم طبیی کا مذاق کم تھا۔ ریاضیات اور فنون کی جانب بھی توجہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ مذہب کی فتویٰ اور دینی اعتبار پر ردور دیا جاتا تھا جو کہ زندگی کو اشیائی اور مادی پہلوؤں سے دور لے جانے والی تھیں۔ اُردو کی ادبی نثر اپنی آفاقی منظر میں طے کر رہی تھی۔ رنگین، عقلی اور کئی حیات آرائی کا حلقہ تھا۔ اس پیرائے میں کئی دھنگ کی بات کہنا آسان نہیں تھا۔ اُردو نثر کا سرمایہ اقتدار میر ان کی باغ و بہار تھا۔

خطوط انھیں ہم جدید نثر کا تھیوہ کہہ سکتے ہیں۔ بے شک مرزا غالب سادگی اختیار کی تھی۔ فورٹ ولیم کالج کی روزمرہ سے قریب نثر، دماغی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا مگر ان سب کا دائرہ اثر محدود اور دامن تنگ۔

خصوصی زمانی عرصے میں اپنے پورے ادبی سرمائے پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی۔ انھوں نے مضمون اور موضوع میں تنوع پیدا کیا۔ اور فکر و ادب میں ہدایت کی تقلید سے ہٹ کر آزادی رائے اور آزاد خیالی کی رسم کو ترقی دی۔ ایک ایسے عتب کی بنیاد رکھی جس کی ترجیحات میں عقل، نیچر، تہذیب اور مادی ترقی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ مادیت، عقلیت، اجتماعیت اور حقائق نگاری ان کے اسلوب کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ سرسید اپنے عام اسلوب کے بارے میں کہتے ہیں،

”جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اُردو زبان کے علم و ادب کی ترقی میں اپنے ناچیز پرچوں (یعنی تہذیب الاخلاق) کے ذریعے کوشش کی۔ مضمون کی ادا کا ایک صاف اور سیدھا طریقہ کار اختیار کیا۔ جہاں تک ہم کج کج نے یاری دی، الفاظ کی دوستی اور بول چال کی صفائی پر کوشش کی۔ رنگینی عبارت سے (جو تشبیہات و استعارات خیال سے بھری ہوتی ہیں) اور جس کی شوکت صرف لفظوں ہی لفظوں میں رہتی ہیں اور دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا) پر ہیز کیا۔ ہمک بندی

سے اس زمانے میں مقنی عبارت کہلاتی تھی، 'اتمہ اٹھایا یہاں
 کچھ ہر کاسادگی عبارت پر تھیں۔ اس میں کشش کی کچھ
 لطف ہو۔ مضمون کی ادا میں ہر 'ہر دل میں ہر وہی دوسرے
 کے دل میں پڑے تاکہ دل سے نکلے اور دل میں بیٹھے۔"

(اسلوبیاتی تنقید انظر طبعاً سعید، ص ۸۰)

سر سید کے اسلوب میں تمام خصوصیات جن کا ذکر اس اقتباس میں آیا ہے درج
 اتم موجود ہیں۔ ان کی تحریریں ہر اذکار تشبیہات و استعارات سے پاک ہیں۔ دین مضمون کو بھی
 نہایت سلیس زبان میں لکھتے ہیں۔ منظر اور موقع کی تصویر کشی مناسب الفاظ میں نہایت
 خوبی کے ساتھ کرتے ہیں۔

سر سید نے متفرق مضامین میں خاصی تعداد میں لکھے۔ مناظرانہ انداز نے ان کی سلا
 بلند نہیں ہونے دی۔ ایسے مضامین میں مباحثے اور جملے کی فصاحت اہم ہے۔ ان کا مقصد
 حقائق حق کی اُتید اور باطل کی تردید تھا۔ اور الکلام فاسی لکھتے ہیں :

سر سید کے مضامین کے اسلوب تحریر میں تجزیاتی طریق کار اور
 استدلالی طرز الجہار کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اسی تجزیاتی اور
 استدلالی رویے کی بنا پر سر سید کی نثر باوجود دین ملی مسائل کو زیر بحث
 لانے کے قابل فہم بھی رہتی ہے اور دلچسپی کے عنصر کو بھی اپنے اتم
 سے نہیں جانے دیتی۔

(سہ ماہی فکر و نظر، جلد ۲۹، ۱۹۸۹ء، ص ۳۱)

"اُتید کی خوشی" مضمون سر سید کا ایک معرکہ آرا مضمون ہے جس میں انھوں نے
 اُتید کو آسانوں کی روشنی، دلوں کی تسلی بتایا ہے۔ اس مضمون کو تمثیل نگاری کی اعلیٰ مثال قرار
 دیا جاسکتا ہے۔ تجرؤ خیالات یہاں مجسم ہو گئے ہیں اور ہم اس مضمون کی مدد سے انسانی فکر کو
 مختلف صورتوں میں منتقل ہوتے ہوئے دیکھ سکتے ہیں۔ ایک اقتباس دیکھیے :

"اے آسانوں کی روشنی، اے اُتید دلوں کی تسلی اُتید، تیرے ہی

شاعری اور سرسبز باغ سے ہر ایک محنت کا پھل پاتا ہے۔ تیرے ہی پاس ہر درد کی دوا ہے۔ تجھ سے ہر رنگ میں آسودگی ہے۔ فصل کے دیرانی جگہوں میں بھٹکتے بھٹکتے تھکا ہوا مسافر تیرے ہی گئے باغ کے سرسبز درختوں کے سائے کو ڈھونڈتا ہے۔ وہاں کی ٹھنڈی ہوا خوش طبع جانوروں کے دلگ بہتی نہروں کی لہریں اس کے دل کو راحت دیتی ہیں اس کے سرے ہوئے خیالات کو پھر زندہ تمام ٹکریں دل سے دور ہوتی ہیں اور درد دراز زمانہ کی سب موجود ہوتی ہیں۔

(سہ ماہی فکر و نظر، جلد ۲۵، ۱۹۸۹ء، ص ۷۷)

سرسید کی نثر خطابیاتی شور کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ مشکل، مخاطب، موضوع اور رعاب ایک دوسرے سے باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہیں۔ سرسید بات سے زیادہ مخاطب پر توجہ دیتے ہیں۔ ایک اور مضمون جس کا عنوان 'ہمدی' ہے۔ اس میں بھی اسی اسلوب کو رہا گیا ہے اور وہی فنی حکمت ملی اختیار کی گئی ہے جس کا نمونہ ہم 'امید کی خوشی' میں دیکھ چکے ہیں۔ ایک آفتاب اس دیکھیے :

”کیا دھوکے کی چیز ہے! کیا بھلا دے میں پڑے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ دوسروں کی صحبت میں مدد کرنا 'ہمدی' کرنا ہے۔ کیا قدرت کا کوئی کام بے فائدہ ہے؟ نہیں، گو ہم بہتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں کیا ہم اس فائدے میں شریک نہیں۔ پھر دوسروں کی مدد کرنا کہاں رہا؟ بلکہ اپنی آسائش کے وسیلے سے اپنی مدد آپ کرنا ہوا۔“

(ہمدی۔ منتخب مضامین، ماسٹریڈ، ص ۵۱)

سرسید کا ایک پسندیدہ موضوع مذہب ہے۔ اس موضوع پر ان کی متعدد کتابیں تفسیر القرآن اور تبیین الکلام لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں تہذیب الاخلاق کے دینی موضوعات پر لکھے گئے مضامین بھی ہیں جن کے پیش نظر سرسید کو انے دور کا بہت بڑا مذہبی مفکر تسلیم کرنا پڑتا

ہے۔ ان کی مذہبی فکر میں اجتہاد کا پہلو نمایاں ہے۔ سرسید نے اپنی تفسیر میں علم اور
فصل کو مخاطب کیا ہے۔ طرزِ خطاب کا جادو ملاحظہ فرمائیے :

”فرحِ کد کہ ایک صندوق تھا اور اس میں گلابِ نہایت خوشبودار
ایک بھول رکھا تھا۔ بہت سے لوگ کہتے تھے کہ اس میں گلاب کا
بھول ہے۔ اُس کی خوشبو سے اور اور نشانیوں سے بھگاتے تھے۔
ایک شخص آیا اور اس نے وہ صندوق کھول کر سب کو وہ بھول دکھا
دیا۔ سب بول اُٹھے کہ اب تو خدِ گویٰ! یعنی یہ بات ختم ہو گئی۔ اب
اس کے کیا معنی ہیں؟ کیا یہ معنی ہیں کہ کوئی دوسرا شخص اس صندوق
کو نہیں کھولے گا اور وہ بھول کسی کو نہیں دکھائے گا؟ یہ مطلب
سمجھنا تو محض بے وقوفی کی بات ہے۔ بلکہ مطلب ہے اس امر کا
ثبات کرنا کہ اس صندوق میں بھول ہی ختم ہو گیا یا انتہا کو
پہنچ گیا۔ اب اس سے زیادہ کوئی نہیں کر سکتا۔ پس یہی معنی ختم
رسالت کے ہیں۔“

(اتحادِ بیب الاخلاق، ص ۱۷۹۲ء)

سرسید نے اس معنوں میں ختم رسالت کے مسئلے کو تمثیلی انداز میں بیان کیا ہے۔
اس میں وضاحت ہر بات کی گئی ہے۔ سرسید کی خطابات کے لحاظ سے یہ ایک کامیاب
تمثیل ہے۔ ان کے تمام مضامین کا خطاب عوام الناس سے ہے یعنی کہ وہ طبقہ جس کے دل و
دماغ تربیت یافتہ نہیں ہیں۔ سرسید ان مضامین میں ایک مصلح کی حیثیت سے سامنے آتے
ہیں۔ خطابات اور تفسیر میں سرسید تاریخی، لسانی، منطقی اور نفسیاتی دلائل سے کام لیتے ہیں۔
انہوں نے یہاں تمثیل کا استعمال صرف تزئینی اور عمومی حیثیت سے نہیں کیا ہے بلکہ ایک مشکل
نے ایک خاص مخاطب کے لیے، خاص موضوع پر ایک مقصد کے تحت خطابیاتی حربے کو
استعمال کیا ہے۔

سرسید کی نثر منطقی اور استدلالی نوعیت کی ہے۔ ان کے اسلوب پر ان کی شخصیت

کی گہری محبت ہے۔ ان کا اسلوب غیر شخصی ہے، تقلیدی نہیں ہے۔ سلاست، سادگی، روانی اور برہنہگی ان کی تحریروں کے نمایاں اوصاف ہیں۔ سرسید کے ان مضامین کا عام انداز ایسا ہے کہ جیسے وہ اپنے ساتھ ہم سفر ہیں، ان کا انداز و نثر وہ ہے جو ان کے ہمارے ساتھ جانے کے لئے لکھا گیا ہے۔ یہ مضامین پڑھے جانے کے لئے ہمارے لئے لکھے جانے کے لئے ہیں۔ ایک اقدار کی فضا ان پر عادی ہے اور انہیں پڑھنے والا ان کی باتوں سے یوں اثر لیتا ہے جیسے کہ یہ باتیں صرف اسی کے لیے ہیں۔

سرسید نے تاریخی اور حقیقی کتب میں بھی لکھیں۔ انھوں نے جدید اثرات کے تحت اذکار سے زیادہ اجماع اور اس کے مسائل پر غور و فکر کیا۔ قوی ترقی سرسید کی تھی جس کی وجہ سے اس وقت کا سارا ادب مقصدی اور صنعتی بن گیا کہ اجتماعی انھوں نے بتایا کہ ادب بے کاروں کا مشغلہ نہیں بلکہ حیاتِ زندگی ہے۔

ہے بلکہ دل اور دلی خیالات کی تصویر ہے۔ ادب کی ساخت کے سلسلے پر اس کی اہمیت پر یہ اصرار ادب کی تقدیس کی پہلی بلند آواز تھی جو اردو ادب میں سرسید نے اٹھائی۔

سرسید کی عبارت کبھی کبھی بے لطف و ناہوار بھی ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے جوش و احساس اور اظہار خیال میں اتنے آزاد تھے کہ قواعد کی پابندی اپنے لیے زیادہ ضروری نہیں سمجھتے تھے جو نقطہ انہیں ان کا مفہوم پورا کرنا ہوا دکھائی دیتا تھا اس کو فوراً استعمال کر جاتے تھے۔ محاوروں کا استعمال بھی جگہ جگہ پر مناسب اور موزوں ڈھنگ سے کیا ہے۔

سرسید کی دوسری تصانیف مثلاً خطبات احمدیہ، آثار الصنادید، تاریخ سرکشی، مجبور و مضبوط ہیں۔ پڑھنے والوں پر سب سے زیادہ اثر ان کے رسالے تہذیب الاخلاق کا پڑا۔ اس رسالے میں مذہبی چھیڑ چھاڑ شروع ہوئی تو جواب دینے والوں نے بھی وہی طرزِ بیان اختیار کرنے کی کوشش کی جو خود سرسید کا تھا۔ لہذا ایک اچھا خاصا ذخیرہ سلیس، عام فہم اردو زبان کا تیار ہو گیا۔ رفتہ رفتہ بہت سے لوگ اسی رنگ میں نکلے گئے۔ بقول فیض،

ہم نے جو طرزِ سخن کی ہے چین میں ایک بار
فیض گلشن میں وہی سب کی زبان بھری ہے

سرسید نے اپنی تعصبات کے ذریعے اپنے دور کے مصنفوں اور ادیبوں کو بہت سے
 خیالات دیے۔ ان کے خیالات سے ان کا ادب خاصا متاثر ہوا۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ
 ادب میں جو کچھ نئی، فرسودگی، جمود، تعطل اور یک رخا پن آگیا تھا اس کو سرسید نے دور کیا۔ انھوں نے
 ادب میں ایک نیا پس، ایک ہم گیری، ایک مقصد، ایک سنجیدگی اور ایک خاص نوع کی متغیبت
 پیدا کی۔ ادب اور زندگی کے علاوہ ادب اور ادب کے درمیان مضبوط رشتہ قائم کیا۔ ادبیات
 ذہن و فکر کی کاوشوں کو جہور کی خدمت پر مامور کر دیا۔ انھوں نے اپنے عمل سے یہ ثابت کر دیا
 کہ ادب صرف دل کی سچی آواز ہی نہیں بلکہ جہور اور قوم کے دل کی سچی آواز بھی ہے۔ جس کا
 کام صرف دل کا اخبار نکالنا ہی نہیں ہے بلکہ جہور کی اصلاح و ترقی اور تکمیل بھی ہے۔ اسی
 لیے اُس دور میں ادب اور ادب اور عام زندگی کو کسی نے اتنا متاثر نہیں کیا جتنا کہ تنہا سرسید
 نے کیا۔

نذیر احمد کے لفظوں میں سرسید نے اس اسلوب کو چمکا دیا جس کی بنیاد میراٹن نے
 رکھی تھی اور جسے ان کے متبعین نے "ادبی چاشنی بخشی تھی!" ♦♦

انیسویں صدی کے سریتدا اور اکیسویں صدی

مجموعہ مہر

آج کا انسان تیزی سے گلوبل سوسائٹی کی جانب گامزن ہے یہ نئی دنیا ہے۔ جب انسان غاروں سے نکل کر تہذیب کی شاہراہ پر گامزن ہوا تھا۔ کائناتی اور انسانی ذہن کا ارتقاء کل بھی جاری تھا سو آج بھی جاری و ساری ہے۔ جب انسان تہذیبی روپ کے زیر اثر آیا تو اظہار کا مسئلہ ہر گزیر صورت اختیار کر گیا۔ پیکانی اور تصویری رسم الخط سے اس کی تشفی نہ ہو سکی تو وہ آوازوں کی مدد سے لفظ اور ان الفاظ میں معنی تراشنے پر قادر ہو سکا۔ گلوبل سوسائٹی کو اس کائنات کا نقطہ عروج کہا جاسکتا ہے۔ الیکٹرانکس نے مذکورہ تصویری نوعیت کو ذہن اور اظہار اس طرح علاقے کے ابلاغ کا مسئلہ حاصل کے باوجود تیزی سے مستحاطا جاتا ہے یہاں تک سفر زبان و بیان کے بغیر ممکن ہی نہیں ہو سکتا تھا نہ سے نہ ہوگا۔ اس بات کی کوشش کی گئی کہ کائنات میں بسنے والے جملہ انسان ایک ہی زبان بولیں اور کہیں۔ لیکن یہ کوشش کامیابی سے ہٹکار نہ ہو سکی نہ چونکہ انسانوں کے حوالے سے اس کائنات میں تہذیبی بولچوں دراصل ان تہذیبوں کی ناپائیدگی کرنے والی زبانوں کی رہی ہوتی ہے۔ یہ زبانیں ہی ہیں جو ہر تہذیب کے مزاج سے براہ راست ہر رنگ ہیں۔ اسی بات کے پیش نظر زبانوں کے مختلف قبیلے اور نسب نامے وجود میں آئے۔ نو مٹیوں سے لے کر یونانیوں تک اظہار کے طریقے اس انداز سے

دش کر پے گئے کہ دیگر قریبوں یا دیگر خطوں کے انسان اکتساب نہیں کرتے ہوئے اپنے لیے بھی اظہار کی طرح تہیں کر لیں۔ قدیم زبانوں میں سنسکرت کو مذہب آتے ہوئے کہا گیا اور ہر آریائی سلسلے کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اس سے منسلک کرنے کی کوشش کی جاتی رہی۔ ان شواہد و معائنات سے قطع نظر جبکہ زبانوں کی بنیادی حیثیت کی ذیل میں کہا جا چکا ہے کہ زبان انسانی اظہار کا بنیادی وسیلہ ہے سوزبان کے ساتھ کسی تہذیب میں بسنے والے بھی انہوں کی نمائندگی مقصود مطلوب ہوتی ہے۔ سنسکرت کے ضمن میں یہ بات صاف ہی نہیں آتی کہ یہ زبان خاصاً برہمنوں کی زبان تھی اور یہ مخصوص طبقہ اس زبان کا اجارہ دہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ برصغیر میں اس زبان کا جو مستقبل ہوتا چاہیے تھا وہ نہ ہوسکا۔ علاقائی زبانیں فروغ پائے گئیں کیونکہ انہوں کا بنیادی مسئلہ اظہار تھا، جے اور دے گا۔ سنسکرت چونکہ مرکزی زبان کی حیثیت رکھتی تھی اس کے دم توڑنے کے بعد مرکزی زبان کی کی محسوس کی جانے لگی اور زبانوں کی عمری نشوونما کے اعتبار سے غیر محسوس طریقے پر ایک زبان ترقی کرتی چلی گئی۔ پچھلی صدی قبل مسیح میں گتھ بدھ کی انفرادیت و راصل زبانوں کی انفرادیت بھی ہے چونکہ بدھوں کے اسٹوپا زامہد خانے کی کھدائی کے ذریعے جو کتبے دستیاب ہوئے وہ مختلف بھاشاؤں میں ہیں۔ یوں بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ مرکزی زبان کی ضرورت کے سبب غیر محسوس طریقے پر آہستہ پیدا ہو چکی تھی۔

قدیم ہندوستان میں جہاں آریائی آمد نے مقامیوں کو سطح زمین سے لگا دیا تھا بلکہ آریائی اذان نے ذات پات کا وہ نظام وضع کیا جس کی جھلکیاں آج بھی بھارت میں دیکھی جاسکتی ہیں پھر یہ کہ اہل عرب و مسلمانوں یا مشرقی ہندوستان کے حلقوں کی بنیاد نے ہندوستان میں اس ذات پات کے علاوہ مٹائی کھر کی بنیادیں استوار کیں۔ انگریزوں کی آمد نے مذکورہ کھر کو مزید دست دی۔ ہندوستان کے اس منظر نامے میں سنسکرت کے ساتھ ساتھ ہر اکرتوں کا وجود تو تھا ہی لیکن مذکورہ اقوام کی حکمرانیوں نے یہاں فارسی، عربی اور انگریزی کے اثرات برادر است مرتب کیے۔ یہ عرصہ صدیوں پر محیط ہے۔ آہستہ آہستہ مٹا ہل سے جانی پہچانی جاتی رہی آخر کار آہستہ آہستہ قرار پائی۔ اس کی حیثیت مسلم کرانے میں جہاں صوفیا، کرام کا کردار مسلم ہے وہیں گولکنڈہ کے یا بہمنی حکمرانوں کے کارنامے نمایاں بھی اس ضمن میں نمایاں ہیں۔ بنیہ حکمرانوں کے ذریعے فارسی اور عربی کے کثیر الفاظ آہستہ میں اس طرح غم ہوئے کہ آہستہ کے ہر کرہ گئے۔ آہستہ کا اہل قصبہ خدشہ ولیم

۱۸۴۱ء تا ۱۸۵۶ء سرسید کی شخصیت سرکار کی ملازم 'ریٹائرمنٹ' وغیرہ پر مشتمل ایک
 شخص اس عرصے میں وہ ہمیشہ صنعت آثار و تصانیف جیسا کہ نامہ انجام دے چکے تھے، مہارت
 کے لحاظ سے ۱۸۴۱ء میں امیر تیمور صاحبزادہ سے ملے کہ بہادر شاہ ظفر کو ۲۲ بلا شاہوں
 کا بدلہ دیا کہ چکے تھے لیکن آنے والے وقت میں انہوں نے مختلف مہنوعات پر بہت کچھ لکھا
 وقت کے ساتھ ساتھ مصری مصالحت کا احساس برپا ہوا اور یوں ان کی ریٹائرمنٹ وال
 حیثیت بھی مسلم ہوئی۔ مصلحتی کے امتحان سے قبل انھوں نے اپنی ریٹائرمنٹ پر ایک
 میں قواعد مصلحتی بیان کیے گئے ہیں، اسی زمانے میں انہوں نے مصلحتی کا امتحان دیا۔ جلاء القلوب
 بقا العیوب، تحفہ حسن، تبیل فی برئ القیل، قواعد الاکھبر، فی اہل الفیض، قولی میں، دارالاحسان
 حرکت زمین، کلام الحق، راہ سنت و روایت، تہذیب، کیا ہے سعادت کے چند اوراق کا، آود ترجمہ
 مسکن، مصلح، ہند اور آئین اکبری کی تصحیح وغیرہ ہیں سرسید کی شخصیت ایک ایسی شخصیت نظر
 آتی ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش سے ہر کی طرح باخبر ہے، نیز اسے یہ احساس ہے کہ میرے ملک
 کے باہمی اختلاف و منزل کا شکاں ہیں اور انھیں یہ احساس تک نہیں کہ ہمارا مستقبل کیا ہے۔
 ۱۸۵۷ء سے قبل سرسید کی فکر محمدی ہندوستان کی فکر ہے کہ جس میں ایک مسلم شخص بھی شامل ہے۔
 ۱۸۵۷ء کے سانحے سے قبل ہی سرسید کی مرکز الہاد کتاب آثار و تصانیف تحقیق و ملی اعتبار
 سے سند کا درجہ پا چکی تھی۔ جس پر آگے چل کر سرسید کو رائل سوسائٹی آف لنڈن کی فیلاسف، ملی۔
 نیز ان کتاب کا ترجمہ فرانسیسی میں بھی ہوا۔ ۱۸۵۷ء کے سانحے کے بعد رسالہ اسباب و مبادیات ہند
 مسلمانوں کے نئے دن کا عظیم کارنامہ اس اعتبار سے ہے کہ اگر وہ یہ نہ لکھتے تو ہوسکتا تھا کہ
 مسلمان اور مصائب و آلام میں مبتلا بھیجائے پھر یہ کہ انگریز حاکموں سے ڈانٹا لگے یا مسلمانوں
 کے مسائل کے حوالے سے گفتگو کا دروازہ طویل و وسیع کے لیے بند ہو جاتا، و مقبوض میں غالب جیسی
 احوال پسند شخصیت نے انگریزوں کے ہاتھوں دی کی تباہی کا کوئی نقشہ کھینچا ہے اس سے بڑھ کر
 افذ کیا جا سکتا ہے۔

۱۸۵۷ء میں دہلی میں پہلی بار مسلمانوں کی تحریک اُٹھ اُٹھ کر سرسید میں ریٹائرمنٹ کے حوالے سے
 مزید چٹائی پڑ گئی اور ادھر ہندو مسلم تعلقہ سے محض فحمت اختیار کرتے چلے گئے۔ ان تنازعات

کندھار کے محاصرہ کے بعد راستہ نشانہ بنایا گیا۔ ہند کی اور اردو سر کے کے لیے خضار سازگار ہوتی پہلی گئی۔
 اس کے بعد اس کے بعد سرسید نے اپنی مختلف انداز سے سوچنا شروع کیا۔ چونکہ اس صورت حال
 میں کہ جیلوں کی کھڑکیوں کی نصیبت لندن ہند کے مطابق ۱۸۶۲ء میں اردو بولنے والوں کی
 تعداد سو لاکھ کر رہی تھی جبکہ ہندی بولنے والوں کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس خضار میں سرسید
 کا یہاں سوچنا فطری عمل تھا۔ انھوں نے اردو زبان پر خصوصی توجہ دینا شروع کی۔ لندن کے سفر کے
 بعد اسٹیکسٹر اور ٹیلر کی طرز پر رسالہ تہذیب الاخلاق جاری کیا۔ جس رسالے کی مقبوضہ
 حمایت ہی یہ رہی کہ اردو کو اس قابل کیا جائے کہ ہر مضمون اس زبان میں ادا ہو سکے۔ حال ۱۸۷۰ء
 کی انجمن پنجاب کی تحریک سے وابستگی کے سبب لندن بن چکے تھے۔
 سرسید شروع ہی سے غیر معمولی قویٰ کے حامل نظر آتے ہیں۔
 کے ہمیں کا جو نقشہ کھینچا ہے اگر اسے طوفا رکھا جائے تو ان کی
 تبدیل دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ میں یہ کہہ سکتی ہوں کہ سرسید کا بچپن انہ
 اس زمانے کے مطابق خاندانی پس منظر کے ساتھ جاری و ساری رہی۔ جنہی وہ شور کی شاہراہ پر
 گامزن ہوئے ان کی دات میں مصری میلانات نمایاں ہونے شروع ہوئے اور اس کی ضرورت
 کا ادراک ان کے سماجی شور کی کلید ہے۔

مراد آباد کا اسکول، سائنٹیفک سوسائٹی، سائنٹیفک بیگزین، رسالہ تہذیب الاخلاق، علی گڑھ
 کالج، اور اہل ہندوستان بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو خواہہ بنانے کی وہ ارفع کوشش ہے کہ
 جس کے بغیر کسی قوم کا ترقی کرنا محال ہے۔ اس خواندگی کے ساتھ ساتھ اردو رواں دواں تھی۔
 سرسید احمد جی کی تحریروں میں ان کی ہم جہتی ساتھ ساتھ جلتی ہے، انھوں نے
 اپنے زمانے کے ہر سماجی و علمی موضوع پر قلم اٹھایا ابتدائی دور کو چھوڑ کر سارا کام ان کا اردو
 میں ہے ان کی خصوصی توجہ نے اردو کو داستان اور عبارت آرائی کی نقاطہ طویل سے نہایت دلائی
 اور اردو اس قابل ہوئی کہ اس میں ہر مضمون ادا کیا جاسکے۔ انیسویں صدی کی یہ کوششیں اردو
 کا مستقبل تابناک بنا گئیں۔

سرسید کی نظر ایک ارتقائی اور ترقی دہی عمل کا نتیجہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سرسید کی ذاتی پسند اور کوشش کو بڑا دخل ہے لیکن محض ذاتی پسند تا پسند سے ادب کے دھارے اس طرح نہیں مڑا کرتے کسی حوالہ ہوتے ہیں جو کسی نے خیال باطنی تحریک کے لیے خاموشی اور آہستہ روش سے میدان تیار کرتے رہتے ہیں۔ اخبارات کے مطالعے، غالب کے خطوط اور اس کے ساتھ ساتھ برصغیر کے دانشور کے تقاضے ایسے موڑ پر پہنچ گئے کہ جہاں کسی نہ کسی کو رہنائی کے لیے آگے بڑھنا لازم تھا یہ ہمارا سرسید احمد خاں کے سر بندہ قول شبلی میں طرح آفتاب کی بدولت ذرا چمک جاتا ہے اسی طرح سرسید کی تحریک سے ادب کو بھی فروغ ملا حالانکہ بنیادی طور پر ان کا مقصد ادب اور زبان کی اصلاح و خدمت نہ تھا۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق میں زیادہ تر ایسے مضامین لکھے جن کا تعلق برصغیر کی بدلتی ہوئی اخلاقی، سیاسی، مذہبی اور ادبی صورت حال سے تھا ان کا زیادہ تر نقطہ نظر اصلاحی و اصلاحی رہا۔ انھوں نے بعض انگریزی مضامین کے خیالات اردو میں اس طرح پیش کیے کہ ان کا انداز مضمون نگاری ایک نیا پیرایہ لے کر اردو میں داخل ہوا۔ ان کے مقالات کی ایک جہت تمثیلی یا رزمیہ بھی ہے جن سے آئندہ نثر کے مزاج کو ایک نیا رخ ملا اور تمثیلی مقالات لکھنے کا دواغ نہ صرف سرسید بلکہ دوسرے اہل قلم نے بھی اختیار کیا۔ ان میں آزاد، عین الملک، حالی کے علاوہ شرد نے بھی یہ طرز اپنایا ان مضامین میں کبھی مکالمے کی طرز ملتی ہے کبھی ڈرامائی اظہار ہوتا ہے کبھی شوخی اور طنز ہے اور کبھی افسانوی اجزاء نظر آتے ہیں۔ ان مضامین کو دیکھ کر حسب موقع جدید اسالیب بیان پیدا کرنے اور ہر موضوع کو قوت و قدرت کے ساتھ بیان کرنے کا خاص ملکہ حاصل تھا۔

بقول حالی :

”واقعات و حالات کے متن و فج کی تصویر اس طرح کھینچتے تھے کہ جو
برائیاں بسبب الف و ط کے دلوں میں کھب گئی ہوں ان کی
بڑائی اور جو بیاں سوسائٹی کے اثر سے نظروں سے چھپ گئی ہوں
ان کی خوبی نوراً دلوں پر نقش ہو جائے۔“

سرسید نے جو کچھ لکھا وہ خود آئندہ نثر کا ایک بڑا سرمایہ ہے ان کے رشتائے کار نے بھی

اس میں اپنی تحریروں سے اچھا خاصہ اضافہ کیا، لیکن اس کا ایک پہلو اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ سرسید کے مذہبی عقائد اور قومی تعلیمی مشاغل کو بہت سے مسلمان ناپسند کرتے تھے اور ان کی مخالفت میں کتا میں لکھے تھے۔ اخبار نکالتے تھے مضامین شائع کرتے تھے اس طرح اردو میں بڑا لڑکھچر پیدا ہو گیا یہ بھی بالواسطہ سرسید ہی کا احسان تھا اور سرسید کو اس کا احساس بھی تھا۔ چنانچہ انھوں نے تہذیب الاخلاق ہی میں ایک موقع پر یہ لکھا کہ "ہمیں خوش ہے کہ ہماری مخالفت میں لکھے جانے والے مضامین اس طرز ادا کے حامل ہیں جسے ہم اس ملک میں رواج دینا چاہتے ہیں۔" سرسید کی تصنیف زندگی ۴۵ برس پر محیط ہے۔ انیسویں صدی میں کوئی دوسرا مصنف ایسا نہیں جس نے اردو میں اتنی تعداد میں اتنے مضامین اپنے موضوعات پر لکھے ہوں۔ اس ضمن میں ان کی اولیت ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ ہجرت ہونی پس منظر کی خدمات کے باوجود سرسید نے کس طرح اردو دنیا کے لیے اسے قابلِ قدر اور لائقِ تقلید بنایا۔

انیسویں صدی کے سرسید اور اس کی صفات آپ نے سنا۔
 کہ جن کی ابتدائی زندگی سے قطعاً یہ احساس نہیں ہوتا کہ یہ بچہ آگے چل کر ایک ایسا رہنما بنے گا کہ جس کی شخصیت برصغیر کے لیے آفتابِ حیات قرار پائے گی۔ یہ وہ آفتابِ حیات ہے کہ جس نے تاریکی کی عمیق گھاٹی سے طلوع ہونا شروع کیا اور عصری تقاضوں کو محسوس کرتے ہوئے ٹکروں و تدبیر کو سہارا دیا جس سے سرسید کے شعور کو بلا جلی اور تابناکیوں میں مزید اضافہ ہوا۔ عصری تقاضے جب بھی نئے نظریات کی لپیٹ میں آجاتے ہیں تو ان کا دائرہ صدوں پر محیط ہوتا ہے۔ سرسید کا عہد وہ عہد ہے کہ جس میں مغربی نظریات کی یلغار بالخصوص جلاک اور آئزک نیوٹن کے مادی نظریات کے پھیلاؤ نے مغرب کو نئی صفائے آشنا کیا تھا۔ اسی آشنائی کے نتیجے میں برطانیہ میں انڈسٹریل ریزیشن کا عمل شروع ہو چکا تھا تو پھر کیسے ممکن تھا کہ مڈل نوے نوآبادیات بھی اس کے زیر اثر نہ آجائیں۔ اس صفائے سرسید کا حقیقی استدلال یا عقلیت پسندی ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں کے لیے ملیت پسندی کی تلقین بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ غیر مقلد ہونے پر فخر کرتے ہیں۔ ہر چند کہ عصر کی پیروی ان میں کہیں کہیں بلکہ اکثر جگہ مغرب

کا تیسری صورت یہ کرتی ہے: اسی تقلید و زحمت کے سبب ہمہ الامدادی جیسے اکابر اُن سے
تعلق نہ کر سکے۔

اٹھارویں صدی کے شروع ہونے والی ماڈرنائٹیشن یا جدیدیت سرسید کے مجدد بنی
انجمنی صنف پر براہ راست اثر انداز ہوئی اور سرسید جیسی شخصیت کی رفتار میں اس کا
خاص مل و مل موجود ہے۔ اسی عملی فعل نے رسالہ تہذیب الاخلاق اور سائنٹیفک میگزین
جیسے رسائل کا اجراء کرنا اور تعلیم یا علم کے فنکشنل روپ کو اُنہارنے میں بنیاد کا کام کیا۔
یہی وجہ ہے کہ اردو ادبی کی عمارت اور گفتو کے آرائش و ربا دے نکل کر تمدنی کی طرف فرماں
فرماں چلی پڑی۔ سرسید کا اردو پر یہ احسان دائمی نعمت کا ہے۔ بیویں صدی میں جدیدیت ہر شعبہ
حیات پر اثر انداز ہوتی نظر آتی ہے۔ ۱۹۱۴ء کی مالی جنگ کے بعد اس میں مزید تیزی آئی اور دنیا داریت
پسندی کی طرف تیزی سے بڑھنے لگی۔ بدلتی ہوئی صورت حال یا نئے نظریات کی بنا پر جو ہر شعبہ حیات
پر اثر انداز ہو رہی ہو تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ زبان ان اثرات سے محفوظ رہ سکتی۔ انہی اثرات نے
اُنہو پر بھی خاطر خواہ اثر ڈالا اور بیویں صدی کی اردو ناصر نذیر فراق کی دہلیت کے حصار سے بہت
دور نکل آئی اور اب ادب اور زندگی کے رشتے تلاش کیے جانے لگے۔ سرسید اپنے اظہار میں
مستعدیت یا اتحادیت کے قائل تھے تو آنے والے دنوں میں اردو کا انداز عصرِ حاضر نے تبدیل کیا
اور زبان کا اطلاقی روپ نیاہ سے زیادہ اجاگر ہوتا چلا گیا۔ اطلاقی روپ ان معنوں میں اہم
قرار پایا کہ جب سماجی زندگی یا سائنسی ایجادات سے براہ راست مستفید ہونے کے لائق
ہو جاتی ہے تو پھر زبان بھی اس استفادے کے اظہار پر قادر ہو جاتی ہے۔ یہی کچھ اردو کے
ساتھ معاملہ رہا چاہے وہ نظریاتی سطح پر عمرانی، جمالیاتی، انفسانی، ماکسی یا سائنسی ہو۔ بیویں
صدی کے خطرے میں تین اہم باتیں ہیں۔ ۱۹۱۴ء، ۱۹۳۹ء کی عالمی جنگیں اور ۱۹۴۷ء
کی تقسیم۔ ان تینوں واقعات نے بالواسطہ یا بلاواسطہ اردو پر اثر ڈالا۔ تقسیم ہند بالخصوص اردو
کے اندیشہ خطر کی نشان دہی کرتی ہے کہ اس کے ساتھ اس کے چاہنے والوں نے تعصب بڑھا
ہندی اردو محروک کے پیچھے سیاست اقتدار اور عربوں کی کارفرمائیاں نظر آتی ہے۔
تقسیم کے بعد ہندوستانی زبانوں کو لا نظر کیا۔ اردو کے وجود کو ختم کرنے کی کوششیں

کوئی یہ ساری صورت حال منکوحہ تعصبات اور اقتدار از عربوں کی طرف پنجہ آزمائی کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔ یہ وعدہ بانی ہے کہ جو برصغیر کے رہنے والوں کی نفرت سے ہم رنگ ہے نیز فطری اصولوں پر پھندہ شخص پاکر جوان ہوئی پھر اسے غیر فطری انداز سے کس طرف ختم کیا جاسکتا ہے۔ یہ زبان ہند پاک کے لوگوں کے دلوں کی آواز ہے اور میری صدی کے اعتقادی سالوں میں جب کہ سرسید کی صد سالہ یوم وفات ہے اپنے قدوں پر اس طرح کھڑی ہے کہ جیسے کوئی رنگہ کا درخت جس کی ٹہریں اس قدر پھیلی ہوئی ہیں کہ اکٹھا ڈرنے سے بھی نہیں اکٹھا سکیں۔

اکیسویں صدی کی سرگوشیاں بڑھتی جا رہی ہیں کہ میں اب آئی اب آئی اور اکیسویں صدی سے ہکلام ہے کہ کیا ہوا اگر میری سر پرستی انگریزی کی طرح نہ ہو سکتی ؟
 میں کسی خانے قوم یا ترقی یافتہ ممالک کی نمایندگی نہیں کرتی اس کے باوجود :
 کو کچھ دنیا میں بولی جانے والی تیسری بڑی زبان کا درجہ حاصل ہے۔
 ماہرین معاشیات اور عصری علوم و فنون کے علمبرداروں کی نظر پڑ ہی جائے گی
 طرح اپنائیں گے کہ جیسے ماضی میں انگریزوں نے لاطینی کو چھوڑ کر انگریزی کو اپنایا تھا۔

اساتذہ شہسازے میں

غایت اللہ دہلوی	مولوی محمد الحق	جواہر فال بہرہ
سید حامد حسین	محمد حبیب	شیخ واکرام
سید فرخ جلال	انور مسلم	مشیر الحق
پروفیسر سید الغفر چغتائی	علی گڑھ	
پروفیسر مسعود علی اختر دہلوی	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر شان محمد	علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	
پروفیسر ظفر احمد نقوی	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر ابوالکلام قاسمی	علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	
پروفیسر شاہ محمد وسیم	علی گڑھ مسلم یونیورسٹی	
پروفیسر اختر الواصل	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر شوکت اللہ خاں	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
ڈاکٹر اشتیاق عمر خاں	کھنڈ	
ڈاکٹر الطاف احمد غفلی	جامعہ مجدد دہلی	
جناب حسین الدین	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
جناب محمد مہدی	دہلی	
جناب خورشید اکبر	پٹنہ	
جناب صفدر امام قادری	پٹنہ	
جناب الطاف حسین خاں شروانی	تھپور، یوپی	
جناب افضل الرحمن	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
جناب سید محمد امجد	علی گڑھ	
ڈاکٹر قحطی حسین خاں	جامعہ ملیہ اسلامیہ	
مقدمہ مصمود میر		

RNI No. De/V1443/60/85
Vol. 95 Nos. 7 - 12

Regd. No. DL-16025/94
July - Dec., 1998

THE MONTHLY JAMIA
Jamia Nagar, New Delhi - 110025

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سید کام کرتا تھا
نہ پوچھو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں
اکتبر الہ آبادی

